

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00577856 8

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

Bible
Comment. 10.
N 14

42

Handkommentar

zum

ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

D. W. Nowack,

o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

III. Abtheilung, *Die prophetischen Bücher*, 4. Band.

Die kleinen Propheten

übersetzt und erklärt

von

D. W. Nowack,

o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.



43460
10 11 98

Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1897.

Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.

Vorwort.

Später, als ich erwartet hatte, erscheint der vorliegende Kommentar, dessen Beginn und Vollendung durch mancherlei andere Verpflichtungen verzögert wurde. Zur allgemeinen Orientirung bemerke ich, dass die secundären Bestandtheile des Prophetentextes durch Cursivdruck oder durch Klammern kenntlich gemacht sind, während Sterne * darauf hinweisen wollen, dass die durch sie eingeschlossene Uebersetzung sich nicht mit dem massoretischen Text deckt, sondern durch Conjectur erschlossen ist. Punkte innerhalb des Textes wollen andeuten, dass der überlieferte Text nicht übersetzbar ist, und der Verf. keinen befriedigenden an dessen Stelle zu setzen vermag. Die exegetische Literatur der letzten Jahrzehnte ist in sehr ausgedehntem Masse herangezogen, leider war es mir unmöglich sie vollständig zu berücksichtigen, da eine Reihe auf einzelne Verse sich beziehender Bemerkungen sich in englischen bezw. amerikanischen Zeitschriften finden, die mir hier nicht zugänglich sind. — Endlich seien mir als Herausgeber des Handkommentars noch zwei kurze Bemerkungen gestattet. Zunächst betone ich an dieser Stelle ausdrücklich, dass ich in keiner Weise für Form oder Inhalt der in dem Handkommentar vertretenen Arbeiten irgend eine Verantwortung übernehme: die Mitarbeiter haben volle Freiheit und tragen allein die Verantwortung für ihre Arbeiten. Die andere Bemerkung betrifft eine — nicht von mir verfasste — Anzeige des Handkommentars, in der herausgehoben war, dass es dem Herausgeber gelungen sei, Vertreter verschiedener Richtungen zu gewinnen. Mochte dies Wort vor Jahren missverständlich sein, so gehörte doch jetzt, wo die Namen der Mitarbeiter bekannt sind und Bearbeitungen der wichtigsten Bücher vorliegen, nicht zu viel guter Wille zu der Erkenntniss, dass mit jenem Wort nicht der Gedanke zum Ausdruck kommen sollte, dass Vertreter sich diametral gegenüberstehender Richtungen, etwa der historisch-kritischen und der traditionellen, herangezogen seien, sondern vielmehr der, dass weder Herausgeber noch Verleger die Absicht hätten, den Handkommentar einseitig in den Dienst einer kritischen Schule zu stellen. Ich habe nur nöthig, an den letzten Commentar über Hiob aus der Feder Buddes zu erinnern, und ich bin gewiss,

dass damit für jeden, der sehen will, jenes oben berührte Missverständniss ausgeschlossen ist. Denn so gewiss der Verf. des Kommentars zum Hiob der historisch-kritischen Richtung zugehört, so wenig vertritt er doch in Bezug auf das Elihu-Problem die von den meisten Kritikern und auch mir getheilte Anschauung. Dass Prof. Budde die früher von ihm vertheidigte Position nicht aufgegeben hatte, war mir bekannt, konnte mich aber nicht hindern, ihn für die Kommentirung des Hiob zu gewinnen. — Ich habe keinen grösseren Wunsch, als dass auch diese und die folgenden Arbeiten unsers Handkommentars dieselbe günstige Aufnahme finden mögen wie die bisherigen. — Besondern Dank schulde ich Herrn Pfarrer Dr. Hallier in Diedenhofen, welcher mit mir die letzte Correctur gelesen hat.

Strassburg i. E. den 31. Juli 1897.

W. Nowack.

Allgemeines über das Dodekapropheten.

Die im alttestamentlichen Kanon enthaltenen zwölf kleinen Propheten sind von den Juden als ein Buch betrachtet, wie das sowohl die am Schluss des Maleachi sich findenden massorethischen Bemerkungen, die sich auf die zwölf kleinen Propheten überhaupt beziehen, als auch die bei den Juden ursprüngliche Zählung von 24 (später von 22 Büchern) beweisen. Das frübeste Zeugniß für das Vorhandensein dieses Zwölfprophetenbuches, das die Juden **תריסר קטרי**, aram. **תריסר קטרי**, griech. *τὸ δωδεκαπρόφητον* nennen, findet sich bei JSir 49^{10b}. Freilich hat schon früher Bretschneider vgl. Fritzsche zu d. St., neuerdings Böhm (ZATW VII, 280) die Unechtheit dieses Verses behauptet, aber mit Recht hat demgegenüber Nöldeke (ZATW VIII, 156) darauf hingewiesen, dass das unmöglich sei, weil auch die unabhängig von der griech. Uebersetzung des Siraciden aus dem Hebräischen geflossene syrische Uebersetzung ebenfalls diesen v. bietet; und diese Behauptung ist durch die Auffindung von Resten des hebräischen Jesus Sirach über jeden Zweifel erhoben, denn am Schluss der aufgefundenen Reste findet sich auch dieser das Dodekapropheten betreffende Vers vgl. Cowley, A. E. and Ad. Neubauer *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (XXXIX: 15 to XLIX. 11) Oxford 1897.

Angesichts der Thatsache, dass die drei nachexilischen Propheten zuletzt stehen, während Hosea und Amos, zwei Propheten der assyrischen Periode, das Buch eröffnen, und den nachexilischen Propheten zwei aus der chaldäischen Zeit vorausgehen, kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass der Sammler dieses Dodekapropheten eine chronologische Anordnung beabsichtigt hat. Vielleicht haben neben dem chronologischen Princip noch andere Gründe, z. B. die der Länge mitgesprochen, wesshalb er Hosea vor Amos stellt, sicher wird sich die Frage, welche Gründe in jedem einzelnen Fall massgebend waren, nicht entscheiden lassen. Jedenfalls beweist die LXX, dass zur Zeit der Entstehung dieser Uebersetzung unsers Buches die Anordnung noch keine feste und allgemein anerkannte war. Während die Anordnung für die letzten sechs Propheten im MT. und LXX dieselbe ist, weicht die des MT. in Bezug auf die ersten sechs von der in LXX ab, und zwar ordnet LXX also: Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, hier scheint der Umfang der Bücher bestimmend gewesen zu sein.

Litteratur zu den kleinen Propheten.

Die Litteratur der älteren Zeit findet sich in ziemlicher Vollständigkeit bei Kleinert in Lange Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Neunzehnter Theil: Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephania. 2. Aufl. 1893, S. X f. Aus neuerer Zeit sind zu nennen:

F. Hitzig Die kleinen Propheten (im kurzgefassten exeget. Handbuch Theil I), die 4. Aufl. von H. Steiner besorgt 1881. H. Ewald Die Propheten des Alten Bundes 2. Ausg. 1867. C. F. Keil Die kleinen Propheten 3. Aufl. 1888. E. B. Pusey The Minor Prophets, with a Commentary explanatory and practical. London 1860 f. 2. tom. Ed. Reuss La Bible. Trad. avec introd. et comment. Tom. II. Paris 1876. C. von Orelli Ezechiel und die kleinen Propheten 1888. F. W. Farrar The Minor Prophets, their lives and times (Aus Men of the bible) 1890. J. Wellhausen Die kleinen Propheten übers., mit Notizen. 2. Aufl. 1893. (Skizzen und Vorarbeiten Heft 5).

Zu den Uebersetzungen ist zu vergleichen:

A. A. Vollers Das Dodekapropheten der Alexandriner. 1886 u. ZATW III, 219 ff. IV, 1 ff. J. Z. Schuurmanns Stekhoven De Alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheten. Leiden 1887. — Mark Sebök (Schönberger) Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1887.

Hosea.

§ I. Die Person des Propheten.

Was wir über Hosea wissen, ist durchaus in dem ihm zugeschriebenen Prophetenbuche beschlossen.

Hosea, der Sohn des Beeri 11, wirkte nicht nur in dem nordisraelitischen Reich, sondern er war zweifellos auch ein Bürger desselben. Er kennt auf's Genaueste die Zustände dieses Reichs, die Gebrechen, an denen es krankt, die Hoffnungen, die es erfüllen; er ist nicht minder gut bekannt mit den Intriguen, die sich bei den Versuchen, mit Assur und Aegypten Bündnisse zu schliessen, zeigen, er zeichnet uns ein Bild vom Thun und Treiben der Obrigkeit und der Priester dieses Reiches — das alles in einer Art, die uns erkennen lässt, dass er Augenzeuge von dem, das er beschreibt, gewesen ist. Auf das nördliche Reich weist auch der geogr. Gesichtskreis, der uns in den Reden entgegentritt: Mizpa

oder Gilead im Osten, der Thabor im Westen bezeichnen ihm den Umfang des Reichs 51, was nur vom Nordreich gelten kann; sehr häufig kehren in seinen Reden Samarien 71. 83f. 105. 7. 141. Gilead 68. 1212. Sikem 69 Gilgal und Bethel 415. 915. 105. 815. 1212 wieder, dagegen nirgend wird, wenn auch nur flüchtig, Jerusalem erwähnt. Auch einzelne Ausdrücke lassen ihn als Bürger des Nordreichs erkennen: Nordisrael ist ihm »das Land 12, der König des Nordreichs ist ihm »unser König. 75. Nimmt man dazu die Eigenthümlichkeit seiner Sprache, die hier und da aramäisch gefärbt ist vgl. הרגיל 113 גהה 513 u. s. w., so kann über die Richtigkeit der eben vertretenen Behauptung kein Zweifel sein. Freilich nimmt Hosea bisweilen auf Juda Rücksicht 55. 10ff. 61. 11. 814. 1011 u. a., aber die meisten dieser Stellen, ja vielleicht alle, verdanken erst einer Einarbeitung ihr Dasein vgl. zu 17. 22. 415. 121. 3, und selbst wenn sie ächt wären, würde das weder zu dem Schluss Maurers (comment. theol. ed. Rosenm. et Maurer II, 291) dass er Judäer gewesen, noch zu dem von Umbreit und Ewald (Proph. d. A. B.² I, 173f.) berechtigen, dass Hosea in Folge der immer heftiger auftretenden Feindschaft sich habe nach Judaea zurückziehen müssen, wo er auch sein Buch verfasst habe. Grade die Stellen, auf die Ewald vorwiegend diese Behauptung gestützt hat, erweisen sich zweifellos als nicht authentisch.

Welchen Beruf Hosea ausgeübt, darüber wissen wir nichts. Duhm (Theologie der Proph. S. 130f.) glaubte aus dem Buche schliessen zu können, dass er dem Priesterstande zugehörte, doch reichen die von ihm beigebrachten Beweise zu dieser Behauptung nicht aus. Ausdrücke wie טמא 53. 610 שקצים 910 תורת אלהים 46. 812 gehören eben so wenig der Sprache der Priester ausschliesslich an, wie die Anschauung, dass das Aufhören der Opfer ein Uebel sei 34. 93ff., grade für den Priester charakteristisch ist, und was er an Kenntniss der Geschichte seines Volkes offenbart, ist keineswegs derart, dass wir es nur bei einem Priester verstehen könnten.

Ueber seine Lebensschicksale berichten uns c. 1 u. c. 3. Darnach heirathete er Gomer hat Diblaim, die ihm zwei Söhne Jisre'el und Lo'Ammi und eine Tochter Lo Ruhama gebär. Aber Gomer vergalt ihm seine Liebe mit Undank: sie brach die Treue, ja sie flog aus seinem Hause und kam in die Gewalt eines andern Mannes. Er hätte sie ihrem Schicksal überlassen bezw. ihre Bestrafung fordern können, aber seine Liebe auch zu der Gefallenen zwingt ihn, ihr nachzugehen: er kauft sie los, nimmt sie wieder in sein Haus und, indem er ihr jede Gelegenheit zur Untreue zu nehmen sucht dadurch, dass er ihr jeden Verkehr zur Unmöglichkeit macht, unternimmt er es, sie zur Treue und zur Gegenliebe durch die Kraft seiner Liebe zu erziehen. Vgl. die Darlegungen am Schlusse von c. 3.

§ 2. Die Zeit der Wirksamkeit des Propheten.

Ueber die Zeit der Wirksamkeit unsers Propheten will uns die Ueberschrift 11 Aufschluss geben, aber leider kann diese Ueberschrift nicht als authentisches Zeugniss in Betracht kommen, denn so, wie sie vorliegt, rührt sie

sicher nicht von dem Propheten her, sondern wahrscheinlich von dem, auf dessen Hand auch Jes 11 zurückzuführen ist. Enthält sie überhaupt ächtes Gut, so kann das schwerlich etwas anderes sein als: Wort Jahves, das an Hosea den Sohn des Beeri in den Tagen des Jerobeam des Königs von Israel erging, und zwar kann sich diese Ueberschrift nur auf c. 1—3 den ersten Haupttheil seines Buches beziehen vgl. zu 11. Für die Richtigkeit dieser Ueberschrift legt der Inhalt von c. 1 u. 3 Zeugniß ab. Aus 14, wo dem Hause Jehu der Untergang gedroht wird, folgt mit Sicherheit, dass Zacharja, der letzte König dieses Hauses, noch nicht gestürzt war, ja mehr als das: selbst Jerobeam II. muss damals noch auf dem Throne gesessen haben, denn sofort nach seinem Tode brachen offenbar jene Stürme los, von denen sein unfähiger Sohn Zacharja schon nach 6 Monaten weggerafft wurde. Damit stimmt das Bild, das uns diese Capp. zeichnen: es war eine Zeit verhältnissmässiger Wohlhabenheit, an Korn, Most, Oel, sowie Silber und Gold war kein Mangel 27. 10f., von jenen Stürmen, welche nach dem Tode Jerobeams das Reich durchzittern, lassen diese capp. noch nichts erkennen; auch das Verderben scheint noch nicht eine derartige Höhe erreicht zu haben wie in der späteren Zeit, wie das wohl mit Recht aus der Thatsache zu schliessen ist, dass Hosea bei der Geburt seines ersten Sohnes den drohenden Untergang noch nicht mit der Untreue des gesammten Volkes sondern mit einer einzelnen Sünde der Vergangenheit, die offenbar schwer auf dem Volke lastete, zu begründen suchte vgl. zu 14. Die Sünde, die hier im Mittelpunkte steht, ist der Cultus dieses nordisraelitischen Reiches: man diene wohl Jahve, aber das war nicht der Jahve von Aegypten her, sondern Baal-Jahve, den Hosea als Israels Gott nicht anzuerkennen vermag; gegen den Syncretismus kehrt er sich mit der ganzen Energie seiner Predigt vgl. zu 27. Freilich werden wir schwerlich Hosea sehr lange unter Jerobeam wirkend zu denken haben — in diesem Fall wäre der Ueberblick über seine damalige Predigt wohl ein umfassenderer — vielmehr trat er in den letzten Jahren Jerobeams auf. Dieselben lassen sich jetzt mit Hilfe der assyrischen Chronologie ziemlich sicher bestimmen. Nach IIReg 15^{11f.} rief Menahem Phul von Assyrien gegen eine Gabe von 1000 Talenten Silbers zu Hilfe, »damit er das Königreich in seiner Hand befestige. Ohne Zweifel ist dieser Phul identisch mit Tiglat Pileser, der für das Jahr 738 unter den ihm tributären Fürsten Menahem von Samarien anführt. Da 735 bzw. 734 schon Pekach auf dem Throne sitzt, der Pekachja, des Menahem Sohn, ermordet haben soll, so werden wir zu schliessen berechtigt sein, dass Menahem zu diesem Schritt der Verzweiflung, die Assyryer in das Land zu rufen, erst nach längerer Zeit gekommen ist, als es ihm klar wurde, dass er sich gegen die im Lande vorhandenen Parteien allein nicht auf dem Throne behaupten konnte. Da nun Zacharja nur sechs, Šallum gar nur einen Monat regierte, so werden wir um 745 den Tod des Jerobeam und um 750 den Beginn der Wirksamkeit unseres Propheten anzusetzen haben.

Der Endpunkt der Wirksamkeit lässt sich aus den capp. 4—14, die ohne Zweifel einer späteren Zeit zugehören als c. 1—3, bestimmen. Entscheidend ist besonders c. 7, welches uns einen Blick in die Zeit der Anarchie thun lässt,

wie sie in der That nach dem Tode Jerobeams II. eintrat. Ueberhaupt lassen uns diese capp. die tiefe Verkommenheit der an der Spitze des Staates stehenden Stände erkennen. Die Beamten, denen die Rechtspflege obliegt, sind Verkehrter des Rechts, statt Führer eher Verführer, 51. 915, sind Schlemmer und Prasser und jeden Augenblick bereit, den König, den sie erhoben haben, wieder fallen zu lassen 75. Mit den Priestern sieht es nicht besser aus, sie vergessen ihre Aufgabe, Jahve's Thora und mit ihr seine Forderungen von Recht und Gerechtigkeit dem Volke mitzuthemen 41ff., statt dessen bestärken sie aus Selbstsucht das Volk in seinem heidnischen Hange zum Cultus 49 vgl. 66. 811f.; das Volk selbst schlägt alle Mahnungen der Propheten in den Wind, ja diese sind ein Gegenstand seines grimmigsten Hasses geworden 97. 8. Alle Bande der Sitte und Zucht haben sich gelöst 414, Meineid, Ehebruch und Raub, Diebstahl und Mord sind an der Tagesordnung 41f. 54. 71. Derartige Zustände mussten auch verderblich für die politische Stellung Israels werden: die Zeichen der schwindenden Kraft und des beginnenden Greisenalters treten deutlich hervor 79, man weiss auch, dass man in einem Krankheitsprocess sich befindet 513, aber man wendet sich nicht an den rechten Arzt, man kehrt nicht zu Jahve um 716. 115, sie sind vielmehr der thörichten Taube gleich, welche direct in das Netz des Vogelstellers fliegt 711f., sie wenden sich an Assur und Aegypten, die doch ihre Krankheit nicht beseitigen und ihre Wunden nicht heilen können 513. 711. 89. 122.

Das sind im Wesentlichen die Zustände, wie sie in Israel nach dem Tode Jerobeams hervorgetreten sein müssen, ja wir können diese capp. 4—14 geradezu als Kommentar zu II Reg 15ff. betrachten. Auf Jerobeam II. folgte zwar noch sein Sohn Zacharja, aber er vermochte sich nur sechs Monate auf dem Throne zu behaupten. Er fiel einer Verschwörung zum Opfer, die Šallum gegen ihn angestiftet hatte. Der letztere wurde sogar schon nach einem Monat von Menahem gestürzt. Aus II Reg 1519 können wir schliessen, dass das Reich damals offenbar von den verschiedensten Parteien zerrissen war, über die Menahem mit eigener Kraft nicht Herr werden konnte. Er warf sich daher dem Assyrenkönig Phul d. i. Tiglat Pileser in die Arme, der ihm gegen einen bedeutenden Tribut seine Hilfe gewährte, vielleicht ist 810 auf diesen Tribut angespielt. Ohne Zweifel verhandelten die Gegner des Menahem mit Aegypten und suchten von dorthier gegen Menahem und die assyrische Partei Unterstützung zu gewinnen, aber ehe sie zum Abschluss mit ihren Unterhandlungen kamen, erschien Tiglat Pileser im Lande und machte allen weiteren Plänen ein Ende. Vielleicht kam auch die ägyptische Partei im Lande erst auf, nachdem man die Faust der assyrischen Befreier zu fühlen bekommen: man suchte so an Aegypten ein Gegengewicht gegen Assur zu gewinnen. So begreift es sich, dass in unserm Buche von Assur und Aegypten die Rede ist, zu denen man seine Zuflucht nimmt.

Da Hosea das Gericht wesentlich als noch zukünftig betrachtet vgl. 92. 106. 122; da er nirgend auf eine schon geschehene Deportation von Gilead und Galilaea, wie sie Tiglat Pileser in Folge des syrisch-ephraemitischen Krieges vollzog, hindeutet, vielmehr die Erwähnung von Gilead 68. 1212 und Mizpa 41

das Gegentheil voraussetzen; da Hosea endlich nirgend auf den Bruderkrieg zwischen Israel und Juda Rücksicht nimmt, so kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass Hosea unter Pekach von Israel nicht mehr thätig gewesen ist. Da der syrisch-ephraemitische Krieg in die Jahre 734/33 fällt, 738 aber noch Menahem auf dem Throne sass, so werden wir etwa 735 als den terminus ad quem der Wirksamkeit des Propheten bezeichnen können.

§ 3. Des Propheten Predigt und seine Bedeutung für die religionsgeschichtliche Entwicklung.

Von entscheidender Bedeutung für die Predigt des Hosea ist der zum ersten Mal bei ihm sich findende Gedanke einer zwischen Jahve und Israel bestehenden Ehe und in Folge davon die Vorstellung der Sünden Israels als Ehebruch. Ohne Zweifel ist Hosea durch seine persönlichen Erlebnisse zu dieser Auffassung gekommen, denn auf keine andere Weise lässt sich die Entstehung derselben begreifen, und nur von diesen persönlichen Erfahrungen aus empfängt auch das Bild der Ehe seine rechte Bedeutung. Denn an sich bezeichnet die Ehe ja bei den Israeliten lediglich ein Rechtsverhältniss: sie kommt auf Grund eines Kaufvertrags mit den Angehörigen des Weibes zu Stande, und die Frau ist demnach wesentlich Besitz. Der Mann hatte zwar dem Weibe gegenüber die Pflicht des Unterhalts, dagegen von einer Pflicht ehelicher Treue, die der Mann dem Weibe zu leisten hatte, weiss die israelitische Sitte nichts, vielmehr war er in seinem geschlechtl. Umgang ziemlich unbeschränkt und konnte auch sein Weib mit einem Scheidebrief wieder entlassen, wenn es ihm nicht mehr gefiel. Für den Fall ehelicher Untreue des Weibes verfiel dasselbe der härtesten Strafe vgl. m. Archäol. I, 155ff. Nicht um eine Ehe in diesem Sinne handelt es sich bei dem von Hosea gebrauchten Bild, sondern bei ihm ist die Ehe eine wirkliche Liebesgemeinschaft, und sie ist es, wie gesagt, auf Grund seiner persönlichen Lebenserfahrungen geworden. Offenbar aus tiefer Neigung ging er mit Gomer bat Diblaim die Ehe ein, aber schon nach der Geburt seines ersten Kindes musste er erkennen, dass seine Frau ihn schmählich betrog, ja nach der Geburt des dritten Kindes entließ sie ihn und floh in das Haus ihres Buhlen. Im schmerzlichen Nachsinnen über die Schwere seines Geschickes wurde Hosea zum Proph., indem er erkannte, dass seine Erfahrungen nur ein schwaches Abbild dessen sind, was Jahve fort und fort von Israel erfahren hat. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er, zeitweise von Zorn übermannt, den Gedanken erwogen hat, ob er sein Weib nicht der verdienten Strafe übergeben oder sich nicht ganz von ihr lossagen sollte, aber die Liebe zu seinem Weibe war doch in ihm zu mächtig, um dauernd solchen Gedanken sich hinzugeben und sie zu verwirklichen, vielmehr gebietet diese Liebe ihm, sich auch des gefallenen Weibes anzunehmen und sie zur Treue zu erziehen. Diese Erfahrungen, die er nicht von ungefähr macht, sondern die ihm sich gewissermassen mit innerer Nothwendigkeit aufdrängen, rufen in ihm die Erkenntniss hervor, dass es auch Jahve mit Israel nicht anders machen kann: so wird in

ihm die Zukunftshoffnung geboren. Demnach ist seine Ehe, die weit hinaus liegt über die in der altisraelitischen Sitte begründete Ehe, ihm das Bild für das Verhältniss Jahves zu Israel vgl. Kraetzschmar Bundesvorstellung im Alten Testament S. 113. Es ist klar, wie sich diese Anschauung Hosea's mit der Vorstellung von einer zwischen Jahve und Israel stehenden Berith, die Hosea noch nicht hat, berührt, aber auch von ihr unterscheidet: in beiden Gedankenreihen kommt die Vorstellung von der Unlösbarkeit der Beziehungen Jahve's zu Israel zum Ausdruck, aber während sie bei Hosea subjectiv begründet ist, ist sie in der Berithvorstellung vielmehr objectiv begründet d. h. »bei Hosea ist die Kontinuität ein Ausfluss des innersten Wesens Gottes, nur von ihm selbst abhängig, dort ist sie hervorgerufen durch das Gebundensein Jahve's an sein einmal erlassenes Wort, das durch den Berithschluss gewissermassen ausserhalb seiner Gestalt gewonnen hat und nun ihn selbst bindet« (Kraetzschmar S. 114). Auch insofern liegt eine Differenz vor, als das Verhältniss Jahve's zu Israel nicht erst am Sinai beginnt, hat er doch schon aus Aegypten seinen Sohn (?) gerufen 11t, und endlich, insofern die Verpflichtungen Israels nicht durch gesetzliche Bestimmungen fixirt sind.

Der unserm Proph. eigenthümliche Gedanke der Ehe tritt mit aller Schärfe und Klarheit besonders in den ersten drei capp. hervor, und zwar ist es vorwiegend der Cultus, den er als Israels Hauptsünde in den Mittelpunkt stellt. Nominell verehrte man zwar Jahve, aber thatsächlich unterschied sich doch dieser Jahve nicht von Baal: derselbe unzüchtige Cultus, der dem Baalsdienst eigenthümlich war, stand auch hier in Blüthe; die einzelnen Localgottheiten der Kanaaniter hatte Jahve zwar verdrängt, aber die Sache war dieselbe geblieben: denn die Natur dieser Localgottheiten war nun auf Jahve übergegangen, darum nennt sie Hosea geradezu Baal und die Festtage Baaltage. Von diesen Baalen und nicht von dem geschichtlichen Jahve leiten sie Korn, Most und Wolle ab, sie sind ihm Hurenlohn, den die Baale ihnen zahlen. Die letzte Ursache von dem allen liegt darin, dass sie Jahve nicht kennen.

In dem zweiten grossen Haupttheil seines Buches c. 4—14, der seine Wirksamkeit nach Jero beams Tode schildert, nimmt zwar auch seine Polemik gegen den Cultus eine hervorragende Stelle ein, aber sie steht nicht mehr allein im Mittelpunkt, sondern es treten noch zwei andere Hauptübel hervor, gegen die er sich wendet: das Paktiren mit Assur und Aegypten und das Königthum. Was den Cultus angeht, so verspottet Hosea ihn als ein äusserliches Ding: Israel meint mit seinen Opfern sich Jahves Hilfe sichern zu können vgl. 56. 811. 101. 2 und bedenkt nicht, dass Jahve Liebe und Gotteserkenntniss, nicht aber Opfer will 66. In dem Cultus liegt die wesentliche Ursache von Israels Sünde, worin die Priester das Volk leider bestärken vgl. 48: denn je mehr es opfert und meint damit Jahves Forderungen zu erfüllen, um so mehr stellt es die ethischen Forderungen, auf die es ihm allein ankommt, in den Hintergrund und fällt nun um so tiefer in die Sünde vgl. 811. Soweit konnte es freilich nur dadurch kommen, dass die Priester, die berufenen Inhaber von Gottes Thora, ihres Amtes völlig vergassen: sie sind in erster Linie verantwortlich für den Mangel an Gotteserkenntniss, die letzte Ursache all der sittlichen Gebrechen,

an denen Israel krankt vgl. 41f. Zugleich kehrt sich Hosea noch gegen einen anderen Missstand des damaligen Cultus: nämlich gegen die Verehrung Jahves im Bilde. So viel wir wissen, hat er zum ersten Mal diese als mit dem Wesen des Jahvismus unvereinbar bekämpft, denn in Ex 34:17 werden offenbar nur die Gussbilder als nichtisraelitisch verworfen. Hosea verspottet die Bilder als Menschenwerke 86. 144; nennt das Storbild geradezu »Baal« 2:10. 112 oder auch wohl »das Kalb« 85. 6. 105 und belustigt sich darüber, dass »opfernde Menschen Kälber küssen« 132.

Charakteristisch ist des Propheten Stellung gegenüber dem Königthum, das ihm eine zweite Wurzel des Uebels ist. Hatte man in der älteren Zeit im Königthum eine von Jahve gewollte und von ihm gesegnete Institution gesehen, die sehr wesentlich mit Hilfe der treuen Jahve-Verehrer zu stande kam, so setzt Hosea mit dem Beginn des Königthums auch den Anfang des Abfalls: seit den Tagen Gibeas sündigtest du 99. 109. Jahve hat von ihren Königen einen nach dem andern vernichtet, damit sie in sich gehen und zu ihm zurückkehren, aber keiner von ihnen ruft zu ihm 77, immer wieder salben sie in ihrer Bosheit Könige und in ihren Lügen Fürsten 73. Begreiflich genug ist diese Stellung des Propheten, denn er schaut zurück auf eine Zeit, in der sich das Königthum als wirklich ohnmächtig und unfähig zur Erfüllung seiner Aufgabe herausgestellt hatte: das Land war von Parteien zerrissen, deren kein Herrscher Herr werden konnte; meist von der Gunst der einen erhoben suchte der jeweilige Herrscher mit deren Hilfe die andern zu vergewaltigen, bis die in der Macht befindliche Partei sich durch ihren in's Unerträgliche sich steigernden Frevel ihr eigenes Grab grub. Im Blick auf diese Verhältnisse spricht Hosea von Israels Königen: »im Zorn gegeben und im Zorn genommen« 1311 und weist mit scharfer Ironie darauf hin, dass Jahve sie in eine Lage bringen wird, wo »sie ein wenig davon abstehen werden, Könige und Fürsten zu salben« 810.

Die dritte Hauptsünde Israels besteht endlich in seiner verkehrten Politik, insofern Israel bald zu Assur, bald zu Aegypten hinneigt, um von daher Hilfe zu empfangen. Jahve als Israels Ehegatte kann weder eine Beziehung Israels zu anderen Göttern, noch auch zu andern Völkern dulden, auch das ist Ehebruch und schändliche Untreue gegen Jahve vgl. 89, für die seine beleidigte Liebe Rache nehmen wird 513f. Zugleich aber ist es auch thöricht, weil Israel sich selbst damit in die Gewalt seiner Feinde giebt 711f.; endlich auch eine verlogene und treulose Politik 101.

Diese mannigfache Untreue Israels stammt nicht erst von gestern, auch nicht von den Tagen von Gibeas an 109, sondern reicht bis in die Vorzeit der Gemeinde zurück 919, ja in seinem Stammvater selbst ist diese Art des Volkes vorgebildet 124a, und vergeblich hat Jahve es versucht, sie zur Einkehr zu bringen vgl. 111. 2. Israels Geschichte ist sonach eine Kette von Sünde und Schuld, ein Gedanke, der später seine weitere Ausgestaltung erfährt. Zugleich findet sich hier bei Hosea zum ersten Mal auch der andere Gedanke, dass die Sünde zu einer Macht wird über den, der sich ihr hingiebt, und die Umkehr zu Jahve erschwert 54. Zu solcher Umkehr wird Israel nur dadurch kommen, dass Jahve sich zeitweise von ihm zurückzieht und das Volk sich selbst und

seinen Gerichten überlässt. Dieser Gedanke trat schon in aller Schärfe in dem ersten Theil c. 1—3 hervor: Israel muss wieder in die Wüste hinein (?), muss seiner Gaben und Güter beraubt werden, lange Zeit müssen sie ohne König und Fürsten (?), ohne Opfer und Masseben, ohne Ephod und Theraphim sitzen. Diese Gedanken des Gerichts finden ja auch ihren Ausdruck in den Namen seiner Kinder Jisre'el, Lo 'Ammi und Lo Ruḥama. In c. 4—14 führt der Prophet diese Gedanken weiter durch. In Folge von Israels fortgehender Untreue ist Jahve dem Löwen, der ihrer Jungen beraubten Bärin gleich geworden, er zerreisst ohne dass es einen Erretter gibt 514. 137. 8. Der beleidigte Ehegatte jagt Israel, das ehebrecherische Weib, aus seinem Hause d. i. aus Palästina 915, sie müssen nach Aegypten und nach Assur 716. 106. 115, sie müssen wieder in Zelten wohnen, wie in der Urzeit 1216, ja Jahve bietet Scheol und Tod mit ihren Seuchen wider dieses unverständige Volk auf, das nicht umkehren will vgl. 1314. 115. Sieht man eine Reihe der Reden des Propheten für sich an, so könnte es scheinen, als ob Hosea sich lediglich in den Bahnen des Amos bewege. Richtig ist jedenfalls an diesem Eindruck so viel, dass Hosea in der That von Amos stark beeinflusst war und eine Zeit lang im Sinne dieses Propheten gewirkt hat: es war das wohl die Zeit, ehe der Prophet zur Wiederannahme seines untreuen Weibes gekommen war. Erst als er in sich selbst etwas von der Macht der alles tragenden und alles hoffenden Liebe erfahren hatte, wächst er über Amos hinaus und erkennt, dass auch für Israel die Vernichtung durch Jahve nicht das Letzte ist, sondern dass die alles tragende und überwindende Liebe Jahves auch Israels Sünde überwinden und heilen und damit eine Zeit der Wiederbegnadigung heraufführen wird. Als der Prophet seine Reden aufzeichnete, hat er ihnen die Farbe gelassen, die er ihnen ursprünglich gegeben, weil, wie Kraetzschmar mit Recht hervorhebt (S. 109 Anm. 3), ihnen durch die c. 1—3 die Spitze abgebrochen war bezw. sie in andere Beleuchtung gerückt wurden.

Deutlich tritt schon in diesen c. 1—3 der Gedanke heraus, dass das Leiden, das über Israel kommt, nicht sowohl im Dienste der vergeltenden Strafgerechtigkeit als vielmehr in dem der erziehenden Liebe steht. Wie Hosea sein entartetes Weib trotz aller ihrer Untreue dennoch weiter lieben muss, so ist es nicht anders mit Jahves Verhältniss zu Israel; wie er sein Weib zur Einsamkeit verurtheilt, aber lediglich zu dem Zweck ihr jede Gelegenheit zur Untreue zu nehmen und sie zu treuer Gegenliebe zu erziehen, so und nicht anders macht es Jahve mit Israel. Freilich wird wohl die positive Durchführung dieser Gedanken in c. 2 nicht als authentisch in Betracht kommen können vgl. zu d. Vv., wie denn auch in dem späteren Theil c. 4—14 grade in Bezug auf die Zukunftshoffnungen Einarbeitungen erfolgt sind. Auf welchem Wege Hosea zu dieser Erkenntniss gekommen ist, können wir mit ziemlicher Sicherheit feststellen. Sie ist bedingt einerseits durch seine Eigenart, die bei aller Verwandtschaft mit Amos doch stark von der jenes Propheten verschieden war: Amos war der ernste sittenstrenge Prophet, dessen Gedanken sich um den einen Mittelpunkt der Gerechtigkeit Gottes drehen, Hosea ist zugleich der Mann des tiefsten Gemüthes, wie ausser Jeremja kein anderer unter den Propheten. Andererseits

liegt die Ursache in den Erfahrungen seines Lebens, oder anders ausgedrückt: in der Offenbarung Jahves, der in diesen Geschehnissen zu ihm sprach: was er von seinem Weibe erfahren, ist ein schwaches Abbild dessen, was Jahve von Israel angethan ist; aber auch das, was er seinem Weibe an hingebender, stets sich gleich bleibender Liebe erwiesen, ist nur ein schwacher Widerschein der Liebe, mit der Jahve Israel zugethan ist und bleibt. Während die Gerechtigkeit ohnmächtig ist, nie Neues schaffen und nur mit der Vernichtung enden kann, erweist sich die Liebe als die alles überwindende Lebensmacht: diese tausendmal verworfene, tausendmal mit Undank belohnte Liebe Jahves überwindet doch schliesslich Israels Sünde, und Israel kommt zur Erkenntniss seines Gottes, damit aber auch der Forderungen, die dieser Gott stellen muss. Nun weiss Israel es, dass zwar Baal sich mit dem Cultus seitens seiner Verchrer begnügen kann, nicht aber Jahve, er fordert Liebe und Treue, denn die zwischen Jahve und Israel bestehende Gemeinschaft ist ja eine sittliche Liebesgemeinschaft. In mannigfachen Variationen führt Hosea diese Gedanken auch im zweiten Theil seines Buches c. 4—14 durch. Vor allem ist natürlich der Schluss 142ff. von Bedeutung. Israel naht sich dann nicht wie jetzt Jahve, um ihn mit Opfern zu versöhnen, sondern mit dem Bekenntniss aufrichtiger Busse, das Jahve gnädig annimmt: sie wollen aufhören auf Assur und Aegypten zu vertrauen, wollen ein Ende machen dem gegenwärtigen Baal-Jahve-Cultus, Jahve soll ihre einzige Zuflucht sein, wissen sie doch, dass der Vereinsamte bei ihm Erbarmen findet. (Diesem Volke schafft Jahve dann ein neues bis dahin ganz unbekanntes Glück: alle schädlichen Gewalten werden beseitigt, denn mit den wilden Thieren schliesst Jahve zu Israels Gunsten einen Bund, und Schwert und Krieg tilgt er aus dem Lande 220; das Land selbst gedeiht in üppiger Fruchtbarkeit und in ihm Jisr'el, d. h. das von Gott neu eingesäte Volk, vgl. zu 216ff.). Von Jahves Hand empfängt Israel dann alle Güter, ja er selbst wird zum Wunderbaum, der seinem Volk seine Früchte spendet 146ff. Freilich wird sich schwerlich bestreiten lassen, dass auch dieser Schluss des Buches in stark überarbeiteter Gestalt vorliegt vgl. zu 142ff.

§ 4. Das Buch Hosea.

Das Buch Hosea zerfällt deutlich in zwei Theile, von denen der erste c. 1—3 die Geschichte der Ehe des Propheten und im Anschluss daran wahrscheinlich einen Ueberblick über die von ihm unter Jerobeam II. entwickelten Gedanken giebt, während der zweite c. 4—14 eine Geschichte seiner prophetischen Predigt aus der Zeit nach dem Tode Jerobeams II., besonders aus der des Menahem enthält. Der erste Theil ist nach einem festen Plane geschrieben: an c. 1 schliesst sich c. 21ff., das im Wesentlichen in Form der prophetischen Predigt der Commentar zu c. 1 ist. Freilich greift c. 2 über den Gedankengehalt von c. 1 insofern hinaus, als hier schon auf die einstige Wiederbegnadigung des Volks aufmerksam gemacht wird, d. h. es treten Gedanken hervor, die erst die Folge der c. 3 erzählten Erfahrungen sind. Wahrscheinlich handelt es sich

hier um eine Bearbeitung eines ächten Grundstocks Hoseanischer Reden durch einen Späteren. c. 3 weist auf eine spätere Zeit seines ehelichen Lebens und verwerthet auch diese Erfahrungen im Dienste seines prophetischen Berufs.

Auch im zweiten Theil c. 4—14 suchte man eine planvolle Gliederung aufzuzeigen. Namentlich Ewald wollte darthun, dass Hosea seine Gedanken unter drei Gesichtspunkten geordnet hat. 1. Die Anklage c. 41—611a. 2. Die Strafe c. 611b—99. 3. Rückblick auf die frühere Geschichte; Ermahnung und Trost c. 910—1410, und zwar sollen diese Reden sogar in regelmässige Strophen eingetheilt sein vgl. Propheten² I, 181ff.; andere haben eine etwas andere Anordnung aufzuzeigen gesucht vgl. m. Comm. S. XXIIIff. Aber alle diese Versuche sind undurchführbar: Stellen wie 47. 9. 16ff, 55. 9. 11f. beweisen, dass auch in dem von Ewald angenommenen ersten Theil der Hinweis auf die Strafe eine recht erhebliche Rolle spielt: überhaupt durchdringt sich beides, Schuld und Strafe, auf das engste in 41—141. Nur das wird zuzugeben sein, dass eine gewisse Ordnung insofern vorliegt, als verwandte Gedankenreihen zusammengestellt sind z. B. die Rückblicke in die Vergangenheit, ebenso hat der frohe Ausblick in die Zukunft absichtlich seine Stelle am Ende des Buches erhalten.

Lässt sich so kein planvoller Aufbau in den prophetischen Reden e. 4—14 aufweisen, so bleibt doch die Möglichkeit zu erwägen, ob diese Reden nicht vielleicht nach chronologischem Gesichtspunkt zusammengestellt sind. In der That haben Maurer (a. a. O. S. 318 ff.), Hitzig (Comm. S. 4), Delitzsch (ZPK XXVIII, 103ff.) und diesem folgend Volk (vgl. RE² über Hosea) das behauptet, aber mit Unrecht. Denn wenn man auch Hitzig das wird zugeben können, dass z. B. c. 7 auf die Ermordung der Könige nach Jero beams Tod hingewiesen, wohl auch auf Menahems Tribut an Tiglat Pileser Bezug genommen wird, so genügen derartige Hinweise doch nicht, um obige Behauptung zu stützen, diese Erscheinungen mussten nothwendig hervortreten, wenn wir hier einen im Wesentlichen treuen Ueberblick über die einst vom Propheten ausgesprochenen Gedanken vor uns haben. Sieht man die einzelnen, bestimmten Zeiten zugewiesenen, Reden näher an, so zeigt sich sofort die Unmöglichkeit aus den häufig wiederkehrenden Klagen eine bestimmte Zeit heraus zu erkennen. Zudem beweist ja auch die Stellung von c. 142ff., dass nicht der chronologische Gesichtspunkt für die Anordnung im zweiten Theil massgebend gewesen sein kann.

Erwägt man ferner den Umstand, dass öfter in unsern capp. Redefragmente zusammengestellt sind, die ursprünglich offenbar keinen Zusammenhang gehabt haben vgl. 65. 73. 8. 97. 10. 15. 1211—13 u. s. w., so muss die Frage, ob c. 4—14 von Hosea selbst zusammengestellt sind, verneint werden. Nicht anders ist das mit c. 1—3: auch hier steht manches der Annahme entgegen, dass diese capp. von dem Proph. selbst zusammengestellt sind vgl. S. 17. Jedenfalls haben sie, wie auch c. 4ff., im Laufe der Zeit Ueberarbeitungen erfahren. Dahin gehören c. 17. c. 21—3. 6. 8f. 12. 16—18. 20—25. c. 34 וַאֲנִי וְרִירָא מַלְכָּם und vielleicht v. 5.

Aus dem zweiten Theil sind folgende Zusätze erwähnenswerth c. 46a? 11. 14 fin. 15a. 53b. 611. 74. 81b. 5 fin. 99 theilw. 102. 4. 5 fin. 9 fin. 10. 13b. 11b. c. 118b—11. 121b. 4b—7. 13f. 1410, abgesehen von einzelnen Worten, die da und

dort eingeschoben sind z. B. 42 fin. 55. 811. 108. vgl. auch zu 142ff. Der Text unsers Buches ist leider durch zahlreiche Fehler entstellt, welche zum Theil bis in die Zeit vor Entstehung der Septuaginta zurückreichen und nicht wenige Stellen spotten jeder Erklärung.

§ 5. Neuere Litteratur.

1. A. Simson Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt, Hamburg und Gotha 1851. A. Wünsche Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim und der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Esra und David Kimchi, Leipzig 1868. K. A. R. Töttermann Die Weissagungen Hoseas bis zur ersten assyr. Deportation (I—VI, 3), Helsingfors 1879. W. Nowack Der Prophet Hosea, Berlin 1880. A. Scholz Commentar zu Hosea, Würzburg 1882. T. K. Cheyne Hosea with notes and introduction, Cambr. 1884. J. Th. de Visser Hosea de man des Geestes, Utrecht 1886. St. Asaph (Bishop of) Hosea translated from the Hebrew, with notes, Explanatory and Critical, London 1894. J. J. P. Valetton Amos en Hosea, Nijmwegen 1894, vgl. auch W. R. Smith The Prophets of Israel² 1895, lect. IV.
2. Zur Textkritik Houtsma ThT. 1875 S. 55 ff. Oort ThT. 1890 S. 345 ff. 480 ff. Zu c. I—VII vgl. J. Bachmann Alttestamentl. Untersuchungen, Berlin 1894 S. 1—46. — Billeb Die wichtigsten Sätze der alttestamentl. Kritik vom Standpunkt der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet, Halle 1893. Zum Verhältniss der LXX zum MT vgl. Patterson The Septuagint-text of Hosea compared with the MT. in Hebraica VII S. 190 ff. vgl. Paul Ruben Critical Remarks upon some passages of the Old Testament, London 1896 (Hosea 4—11).

Hosea.

I. Cap. 1—3.

¹Das Wort Jahves, welches an Hosea den Sohn des Beeri *in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, der Könige Judas, und in den Tagen des Jerobeam des Sohnes des Joas, des Königs von Israel*, erging.

²Am Anfang, da Jahve durch Hosea redete, sprach Jahve zu Hosea: geh, nimm dir ein hurerisches Weib und Hurenkinder, denn es hurt das Land von Jahve weg. ³Und er ging und nahm Gomer die Tochter Diblaims und sie

Cap. 1 und 3 schliessen sich gegen c. 4—14 zu einem Ganzen zusammen, wie das deutlich aus dem Inhalt dieser Capp., der Geschichte der Ehe des Propheten, hervorgeht, sie enthalten einen kurzen Bericht über des Propheten früheste Wirksamkeit unter Jerobeam II. In der Ueberschrift v. 1 muss וְהָיָה auf eine alte Quelle zurückgehen, da es aus dem Inhalt des Buches nicht erschlossen werden kann. Anders ist das mit den Zeitbestimmungen. Nach 11 kann das Gericht über das Haus des Jehu noch nicht erfolgt sein, als der Prophet seine Wirksamkeit begann d. h. da Zacharja nur 6 Monate regierte, so hat wahrscheinlich noch Jerobeam II. auf dem Thron gesessen. Auffallend ist neben Jerobeam II. die Angabe von vier jüdischen Königen, deren letzter erst 50, vielleicht auch 60 Jahre nach Jerobeam II. starb, und es ist wohl so gut wie sicher, dass Hosea weder zur Zeit des Hiskia noch auch des Ahas gewirkt hat. Demnach wird diese Datierung der Wirksamkeit Hoscas nach den Königen Judas schwerlich von derselben Hand herrühren, die jene geschrieben hat, vielmehr ist sie erst später hinzugefügt in einer Zeit, wo man keine klare Vorstellung von dem terminus ad quem der prophet. Wirksamkeit hatte. Die andere Angabe, nach der Hosea in den Tagen Jerobeams gewirkt, könnte von demselben herrühren, der den Anfang von v. 1 geschrieben hat, während jene vielleicht demselben zuzuweisen ist, der die Zeitbestimmung auch in Jes 11 und Mich 11 gesetzt und damit diese Propheten als ungefähre Zeitgenossen bezeichnet hat.

Cap. 12—23. Des Propheten Ehe mit Gomer hat Diblaim ein Bild des Verhältnisses Jahves zu Israel: was Hosea von seinem Weibe erfahren, ist nichts als ein schwaches Abbild dessen, was Jahve von Israel erfahren hat. v. 2 weist nicht darauf hin, dass der Prophet mit der Darlegung dieser Thatsache seine prophetische Wirksamkeit beginnen sollte (Keil), sondern dass Hosea den Anfang seiner prophetischen Wirksamkeit in die Zeit seiner Eheschliessung mit Gomer setzte. אֲנִי nach אֲנִי kann die Person einführen, mit der Jahve redet vgl. Num 122. c. Zeh 10ff.; deutlicher wird der Sinn von v. 2, wenn wir אֲנִי hier wie I Reg 222s als die Person, durch die Jahve redet, einfürend ansehen. Zu וְהָיָה als vom stat. const. abhängigen Satz vgl. K. § 130. 4.

ward schwanger und gebar ihm einen Sohn. ⁴Und Jahve sprach zu ihm: nenne seinen Namen Jisre'el, denn in kurzem suche ich die Blutschuld von Jisre'el am Hause Jehu heim und mache dem Königreich des Hauses Israel ein Ende, ⁵und dann an jenem Tage zerbreche ich Israels Bogen im Thale Jisre'el. ⁶Und sie ward wiederum schwanger und gebar eine Tochter, und er sprach zu ihm: nenne ihren Namen: Erbarmungslos, denn ich will mich nicht ferner des Hauses Israel

Die alten Ueberss. haben sämmtlich יִשְׂרָאֵל substantivisch gefasst. Bei der übrigens un-
leugbaren Schwerfälligkeit und Geschraubtheit des Ausdrucks in v. 2a verdient die
Meinung von Hitz. Bachm. u. A. Beachtung, dass יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל Zusatz eines Lesers
ist, vielleicht bestimmt für c. 1—3, um diese Capp. als in die Anfangswirksamkeit fallend
zu bezeichnen. יִשְׂרָאֵל nennt der Proph. das Weib nicht, weil sie schon vor der Ver-
heirathung das war, sondern weil sie sich in der Ehe als solche herausstellte. Eben-
wenig kann daran gedacht werden, dass der Proph. schon in die Ehe die יִשְׂרָאֵל
mit bekommen habe (Keil u. a.). Das Letztere erweist sich mit Sicherheit als un-
richtig, denn wie Gomer bat Diblaim v. 3 sich mit אִשָּׁה יִשְׂרָאֵל deckt, so müssen die nach-
her genannten Kinder mit den יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל identisch sein. Und wenn das Weib das tren-
lose Israel darstellen soll, so kann Hosea doch nicht darauf den Nachdruck legen, was
es vor der Ehe mit Hosea war, sondern was es in der Ehe geworden ist. Es ist desshalb
gewiss nicht bedeutungslos, dass Gomer nicht יִשְׂרָאֵל sondern אִשָּׁה יִשְׂרָאֵל genannt wird: als
solche wies sie sich in der Ehe aus, und wenn der Prophet zurücksehnd auf die Zeit
seiner Heirath mit Gomer, so wird es ihm gewiss, dass Jahve ihn dazu bestimmt hat,
grade sie zu ehelichen (וְגַם vgl. Gen 62 1911 u. 5.). Im Begründungss. erscheint das
Land, das sonst Jahves Haus genannt wird vgl. 81, statt des Volkes, von hier aus
begreift sich die Auffassung der Einzelnen als der Kinder vgl. 24. Der Name dieses
Weibes יִשְׂרָאֵל בַּת יִשְׂרָאֵל ist auf keine Weise zu deuten. Es hat zwar an Versuchen nicht
gefehlt vgl. noch Hitz. Keil u. a., aber sie sind sämmtlich gescheitert: man liess ausser
Acht, 1) dass Hosea selbst gar keinen Gebrauch von diesem Namen und seinem etwaigen
Sinn macht und 2) dass die Namen, die Hosea zum Ausdruck bestimmter Gedanken frei
gebildet hat, in ihrer Bildung durchaus durchsichtig und sofort verständlich sind. Es
bleibt nichts übrig als anzuerkennen, dass Gomer bat Diblaim ein dem Hosea gegebener
Name war, der desshalb auch von ihm nicht weiter verwandt werden konnte. Die That-
sache, dass der Name gestrichen werden kann, ohne dass der Inhalt des proph. Wortes
dadurch im Geringsten berührt wird, ist ein sicherer Beweis, dass der Name nicht freie
Erfindung des Proph. sondern vielmehr ein ihm überkommener war. Diese Namen sind
übrigens für uns insofern interessant, als sie abweichen von den meisten andern dieser
Periode, die mit Gottesnamen zusammengesetzt und leicht verständlich sind, vielleicht blieb
beim niedern Volk die ältere Sitte der Namenbildung länger üblich (Wellh.). Irrig hat Keil
בַּת gegen die Identificirung dieses Sohnes v. 4 mit einem der v. 2 genannten Kinder geltend
gemacht: dem Hosea wurden die Kinder immer geboren, so lange Gomer das rechtmässige
Eheweib des Proph. war. Nicht mit Unrecht hat Wellh. aus dem Namen des ersten Sohnes
geschlossen, dass bei der Geburt desselben dem Proph. die Untreue seines Weibes noch
nicht zum Bewusstsein gekommen sein wird, denn in dem Namen Jisre'el und seiner
Deutung weist noch nichts auf diese hin. Die Wahl des Namens ist durch die Aus-
rottung des Hauses 'Omri durch Jehu, den Begründer der Dynastie, die in den Tagen
des Hosea noch auf dem Throne sass, bedingt, sie geschah in Jisre'el II Reg 916, und es
kann keinem Zweifel nach unserer Stelle unterliegen, dass diese That keineswegs allge-
meinen Beifall fand, sondern die Blutschuld derselben noch immer von dem Volke als
auf ihm lastend empfunden wurde. Hier bei Jisre'el, in der alten Schlachtenebene
vgl. Jde 411ff. 633ff. 711ff. I Sam 2911ff., soll die Blutschuld an Jehus Haus gerächt, damit
aber zugleich dem nordisraelitischen Reiche selbst ein Ende bereitet werden. Vielleicht

erbarmen, dass ich ihnen vergäbe. ⁷ *Aber des Hauses Juda will ich mich erbarmen und will ihnen durch Jahre ihren Gott helfen und ihnen nicht durch Bogen und Schwert, durch Rosse und Reiter helfen.* ⁸ Und sie entwöhnte Erhaltungelos und ward schwanger und gebar einen Sohn. ⁹ Und er sprach: nenne seinen Namen: Nicht mein Volk, denn ihr seid nicht mein Volk und ich bin nicht ^{euer} Gott.

² ³ *Dann wird die Zahl der Kinder Israel dem Meeressand gleichen, der nicht gemessen und nicht gezählt werden kann, und anstatt dass man zu ihnen*

hat der Proph. bei dieser Ankündigung das Wort des Elias vor Augen, der verkündigte, dass in Jisre'el das Blut Nabots an Ahabs Hause heimgesucht werden sollte. Daran knüpft Hosea an und setzt es in seiner Art fort. Die Differenz zwischen dieser Auffassung des Hosea über die That des Jehu und der des Jonadab ben Rekab und anderer II Reg 10³⁰ lässt sich auf keine Weise beseitigen. Hosea, der auf eine Geschichte von einem Jahrhundert zurückblickt, die auch für die religiöse Entwicklung nicht bedeutungslos gewesen ist, urtheilt anders als jene Männer, die im scharfen Gegensatz zum Hause 'Omri standen und nach Art der alten Propheten noch durch äussere Eingriffe innere Umwälzungen zu erreichen hofften. Nicht minder ist anzuerkennen, dass dies Wort des Hosea gegen das Haus Jehu und Israel sich nicht erfüllt hat: beide haben nicht zugleich ihren Untergang gefunden; es bleibt nur auffallend, dass Hosea, der das Nichteintreffen seines Wortes noch erlebt hat, ihm dennoch bei der schriftlichen Fixirung diese scharfe Formulirung gelassen hat. Das setzt voraus, dass man sich damals noch nicht wie in späterer Zeit an den Buchstaben des Prophetenwortes gehalten hat. Freilich begannen mit dem Untergang des Hauses Jehu jene Militärrevolutionen, an denen das Reich bald verblutete. — Erst in dem Namen der Tochter wird das Geschick und indirekt das Verhalten des ganzen Volkes dargestellt. *לֹא יִרְחֹם* ist ein aus einem selbständigen Satz bestehender Eigenname, *יִרְחֹם* ist Perf. Pu. vgl. K § 152 Note 2. Zur Constr. *לֹא אִסְתָּר עַד אֲחֵהֶם* vgl. K § 120, 2b. *כִּי* steht nicht adversativ vgl. Trg. LXX sondern ist das der massgebenden Folge und zu *נָשָׂא* = *עָן* vgl. Gen 18²¹. Num 14¹⁹. Jes 29. v. 7 unterbricht die Darstellung der Schicksale des Proph. in seiner Ehe und die Darlegung der Bedeutung dieser Schicksale für das Verhältniss Jahves zu Israel: durch die Rücksichtnahme auf Juda wird hier ein dem ganzen Zusammenhang fremder Ged. eingetragen, desshalb ist v. 7 als spätere Zuthat zu streichen: offenbar nimmt v. 7 auf die wunderbare Errettung Jerusalems in den Tagen des Sanherib 701 Bezug vgl. II Reg 19. Jes 37. So erklärt sich auch die für Hosea sonst auffallende Wendung: *יִרְחֹם אֲחֵהֶם*, es ist die stereotype Formel eines Spätern, die uns hier entgegentreifft. Uebrigens besteht auch gegen die übrigen vv., in denen auf Juda Bezug genommen wird, der Verdacht der Interpolation. Die in v. 8 angedeutete Zeit wird etwa 3 Jahre betragen, da die Orientalinnen ihre Kinder sehr lange selbst nähren vgl. m. Arch. I S. 171. Wie *לֹא יִרְחֹם* so repräsentirt auch der Name des zweiten Sohnes *לֹא עָנִי* das Geschick Israels (*עָנִי*). In v. 9 lin. ist nach 225 vgl. Zeh 88 *אֲחֵהֶם* zu lesen vgl. LXX codd. 42. 44 Orig. IV, 618 vgl. Holmes zu d. St.; nur so kommt der Gegensatz zum seharfen Ausdruck.

21—3 geben die einst nach vollzogenem Gericht zu erwartende Umnennung dieser Kinder d. h. die dann erfolgende Wiederbenedignung des Volkes. Von einer inzwischen erfolgten Bekehrung des Volkes als Erfolg jenes Gerichts und Voraussetzung für diese Wiederbenedignung ist keine Rede, sondern es folgt der unmittelbare Uebergang vom Gericht zur Verheissung. Damit wird jenen Gerichtsworten c. 1 die Spitze abgebrochen und unerlässliche Vorbedingungen, die Hosea sonst mit der grössten Sorgfalt hervorhebt, werden todtesgeschwiegen. Aus diesem Grunde haben Steiner, Kuenen, Cheyne u. a. die vv. an den Schluss des c. 2 setzen wollen, aber das ist unmöglich. Giesebrecht hat darauf

sagt: *Nicht mein Volk seid ihr, wird man zu ihnen sagen: Kinder des lebendigen Gottes.* ²Und die Kinder Juda und die Kinder Israel werden sich erreinigen und sich Ein Haupt setzen und heraufziehen aus dem Lande, denn gross ist der Tag von Jisreël. ³Sagt zu eurem Bruder: mein Volk und zu eurer Schwester: Erbarmungsreiche.

⁴Rechtet mit eurer Mutter, rechtet, — denn sie ist nicht mein Weib und

hingewiesen, dass 1) 21-3 Juda und Israel von einander geschieden werden, während das cap. selbst nur von Israel spricht. 2) יִשְׂרָאֵל in 23 und 220, 25 offenbar ganz verschiedene Bedeutung haben. 3) Israel nach 220 in das Heilige Land von Jahve eingesät wird, während es nach 21-3 erst dahin geschafft wird. 4) 225 neben 21-3 ganz abgerissen steht: nicht nur stossen sich die beiden Umwandlungen von Lo 'Ammi, es ist auch betreffs des Namens Jisre'el die Beziehung von 225 zu 21-3 nicht klar. Wir haben demnach auch diese vv. 21-3 als Einschub eines Spätern, wahrscheinlich aus dem Ende des Exils, anzusehen: mit Rücksicht auf die Verheissungen des Jeremja und Ezechiel zeichnet er die Zukunft vgl. Beiträge zur Erklärung des Jes. S. 213. Man könnte versucht sein בְּנֵי יִשְׂרָאֵל vom gesammten Volk zu verstehen, dem ja sonst diese Verheissung gegeben wird vgl. Gen 2217. 3213, aber nach 1b vgl. 19 und v. 2, der בְּנֵי יִשְׂרָאֵל und בְּנֵי יְהוּדָה von einander unterscheidet, muss es auch hier im engern Sinn genommen werden. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל will schwerlich betonen, dass man sie an der Stätte, wo man sie יִשְׂרָאֵל genannt, nun בְּנֵי אֵל nennen wird, denn das wäre ja ein völlig nebensächlicher Gedanke, sondern בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ist = יְהוּדָה Jes 3321. Dann ist auch die verhängnissvolle Trennung Israels und Judas beseitigt vgl. Jes 1113f., vereint ziehen sie unter Einem Führer vgl. Am 911. 12. Jes 91ff. 111ff. aus dem Lande des Exils herauf. Es lässt sich nicht läugnen, dass diese Erklärung von יִשְׂרָאֵל erhebliche Bedenken hätte, wenn diese vv. von Hosea herrührten, denn Hosea hat bisher von einem Exil noch gar nicht geredet, desshalb haben auch viele Exegeten יִשְׂרָאֵל von Palaestina verstehen wollen und hier den Ged. gefunden: dem zahlreich gewordenen und wieder vereinigten Volke wird das Land zu eng, sie brechen aus dem Lande hervor und erweitern seine Grenzen vgl. Am 912f. Jes 1114. Mich 212. Aber diese Auffassung ist unmöglich, weil dieser Gedanke der Erweiterung der Landesgrenzen in den angezogenen Stellen in deutlicher Weise zum Ausdruck kommt, hier wäre die Hauptsache nämlich die Erweiterung der Grenzen gar nicht zum Ausdruck gebracht und nur die ziemlich nichtssagende Voraussetzung dazu, dass sie aus Palaestina hervorbrechen, namhaft gemacht. Es wird demnach nur die erstere Auffassung möglich bleiben und sie ist begreiflich genug, wenn diese vv. aus der Hand eines exil. Schriftstellers herrühren, der das Exil ohne Weiteres voraussetzte, wie das doch auch in 2221 v. 1 geschieht; עָלָה steht häufig in diesem Sinn des Heraufziehens aus dem Exil vgl. Esr 21. 59. 76. Neh 121 u. ö. Diese Rückkehr wird erfolgen, weil eine grosse Wendung eintritt, die ebenfalls 'Tag Jisre'els' genannt wird. Nach c. 1 könnte dies יוֹם יְיָ nur von jenem Tage des Gerichts verstanden werden, was doch unmöglich ist; auch hier erklärt sich der Ausdr. nur daher, dass der exil. Schriftsteller ganz erfüllt ist von dem Gedanken an den Tag Jahves, der Israels Leid wenden und das Gericht über die Feinde bringen wird. Mit Rücksicht auf c. 1 nennt er diesen יוֹם יְיָ hier יוֹם יִשְׂרָאֵל v. 3 bringt die Namensänderung der beiden andern Kinder. Hitz. findet hier eine Anrede an die Judäer, welche den Israeliten entgegen kommen und sie als Landsleute begrüßen werden. Diese Auffassung ist unmöglich, weil die Bedeutung von עָלָה durch יְהוּדָה erzwungen ist: bezeichnet das Letztere eine Beziehung zu Jahve, so auch das Erstere, worauf ja auch c. 1 führt. Mit Rücksicht auf c. 1 ist auch offenbar der Sing. mit LXX zu lesen אֶחָדָם und אֶחָדָם, das nach ה' ist irrig eingesetzt, was ja auch das nach ה' fehlende ו, das doch beim Plur. stehen müsste, nahe legt. (Ez 1651. 55. 61 sind fraglich vgl. 1652.)

24-25 legen in ausführlicher Weise Israels Ehebruch und Strafe, aber auch seine

und ich nicht ihr Mann —, dass sie ihre Hurerei von ihrem Angesicht und ihre Unzucht zwischen ihren Brüsten fortschaffe, ⁵damit ich sie nicht nackt ausziehe und hinstelle wie zur Zeit ihrer Geburt, der Wüste gleich mache, wie dürres Land hinstelle und sie sterben lasse vor Durst. ⁶*Und ihrer Kinder will*

Wiederbenedignung dar: sein Cultus, der eigentlich nicht Jahve- sondern Baalcultus ist, ist sein Ehebruch; Jahve entzieht Israel die Möglichkeit dazu und bewirkt so den Entschluss der Umkehr zu Jahve, die nothwendige Voraussetzung für die einstige Wiederbenedignung. Rührt das cap. in seinem ganzen Umfange von Hosea her, was freilich nicht über jeden Zweifel erhaben ist, so kann es jedenfalls nicht an dieser Stelle ursprünglich gestanden haben, denn man muss zugeben, dass nach c. 1, welches den Treubruch des Weibes und Israels und vor c. 3, welches die Massnahmen erwähnt, welche der Proph. trifft, um sein Weib zu bessern, die Verheissungen 21ff. sehr störend sind, sie schweben gewissermassen in der Luft, erst nach c. 3 wären sie begreiflich. Dasselbe gilt aber auch von 25ff., welche ebenfalls dem c. 3 vorgreifen und seine Wirkung abschwächen: was dort kurz angedeutet wird in der Geschichte seiner eigenen Lebenserfahrungen, wird hier schon in ausführlicher und bildlicher Rede dargelegt. Da m. E. von Unechtheit des ganzen cap. keine Rede sein kann, so werden wir annehmen müssen, dass wir eine Rede bzw. ein Fragment einer solchen vor uns haben, die von dem Red. unsers Buches an diese Stelle gesetzt ist vgl. P. Volz Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias 1897 S. 24ff. Der Proph. wendet sich im Namen Jahves vgl. v. 5. (8.) 10 an die Einzelnen, damit sie der verkehrten Richtung der Gesamtheit (der Mutter) entgegenreten. Das setzt offenbar voraus, dass nicht alle in gleicher Weise in der verkehrten Richtung befangen waren. Der Begründungssatz bezieht sich nicht auf den Imp. יִרְיָ, sondern erklärt נִאֲמָרָה: Jahve nennt Israel so und nicht אֲמָרָה, weil das Verhältniss zwischen ihnen gelöst ist. Freilich lässt sich nicht läugnen, dass dieser Begründungss. nicht ohne Bedenken ist, insofern ja grade Hosea den Gedanken zur Darstellung bringen will, dass, so wenig er auflört sein Weib zu lieben und trotz aller Untreue die Beziehungen zu ihm nicht löst, ebensowenig auch Jahve das Verhältniss zu Isr. löst vgl. c. 3. Ist daher v. 4a ächt, so sind diese Worte v. 4b vielleicht Zus. eines Lesers. Dass die Unterscheidung zwischen der Gesamtheit des Volks und den Einzelnen nicht zu dem Proph. passe, der das Gleichniss von der Ehe gemacht hat, ist zu viel behauptet vgl. 12, musste denn der Proph. immer genau innerhalb dieses Gleichnisses bleiben? vgl. zu v. 7. So gewiss das für die Darstellung c. 1. 3 zu fordern ist, so wenig doch für seine sonstigen Reden. יִרְיָ giebt den Zweck des יִרְיָ an: die Mutter soll die Zeichen und Zeugen ihres ehebrecherischen Treibens beseitigen. נִאֲמָרָה vgl. נִאֲמָרָה Jer 1327 sind wohl die Amulette und Schmuckgegenstände, die sie bei den Festen vgl. v. 15 etwa als Halschmuck trug und die bis auf die Brust herabhangen, dementsprechend müssen נִרְיָ die Nasenringe sein. Diese Erklärung ist wahrscheinlicher als die gewöhnlich angenommene, wonach an die Schamlosigkeit und Buhlerei zu denken sei, denn könnte mit נִרְיָ auch auf den frechen Blick der Buhlerin hingewiesen sein, so ergiebt sich doch keine brauchbare Erklärung für נִרְיָ v. 5 weist auf die der unbussfertigen Buhlerin bevorstehende Strafe. Nach diesem v. und Ez 1639 scheint es Sitte gewesen zu sein, Ehebrecherinnen zur Strafe nackt und blos hinzustellen, doch denkt der Proph. 5b nicht mehr an das als Einzelpersonlichkeit vgl. אֲמָרָה u. s. w. vorgestellte Volk sondern an das Land vgl. 12, das der Wüste gleich wird, weil Jahve ihm den Regen vorenthält und so alle Vegetation ertödtet vgl. v. 11ff. Dass Hosea in 5a das Bild Israels als des Weibes im Auge hat, in 5b aber der Proph. die Strafe im Ged. an Isr. als Land formuliert vgl. 12, kann ebenso wenig ein durchschlagender Grund gegen die Echtheit unsers v. sein wie die Thatsache, dass ähnl. Gedanken sich in Ez 16. 23 und sonst im AT. finden, Hosea ist eben stark von den Späteren benutzt. Freilich ergiebt sich von v. 5 aus eine

ich mich nicht erbarmen, sie sind ja Hurenkinder, 7denn es hurt ihre Mutter, Schändliches treibt ihre Gebälerin, spricht sie doch: ich will meinen Buhlen nachgehen, die mir mein Brot und mein Wasser, meine Wolle und meinen Flachs, mein Oel und meine Getränke geben. 8Darum will ich ihren Weg mit Dornen

Schwierigkeit für v. 16 vgl. d. v. v. 6 kehrt zu dem Bild von v. 4 zurück, doch ist der v. insofern auffallend, als er eine einfache Wiederholung von 1.6.2 ist, die hier um so lästiger ist, als sie den straffen Zusammenhang zwischen v. 7 und 5 zerreisst. v. 7 begründet den Hauptged. in v. 4f.: die in der Aufforderung liegende Mahnung zur Umkehr mit dem Hinweis auf die vor aller Augen liegende Unsittlichkeit. Bei dem jetzigen Text verknüpft man v. 7 als Begründung meist mit v. 6b, aber weder ist das bei der nur untergeordneten Bedeutung von v. 6a wahrscheinlich noch auch passt v. 7 recht zu 6b. Es wird daher v. 6 als Einschub zu betrachten sein. Zur Pausallform v. 6a vgl. K. § 52, 2 Anm. 2. Zu *חַבְּרָה* Schandbares treiben, sich schändlich führen Prv 105 vgl. K. § 53, 2 und zu den Perf. zum Ausdruck noch fortdauernder Zustände vgl. K. § 106, 2a. 7b erklärt die vorbegehenden Aussagen. *בְּאֵלֵינוּ* ist die Bezeichnung der Baale, es liegt das Bild Israels als *אֵלֵינוּ* zu Grunde: wie die Buhlerin den Buhlen nachläuft, um von ihnen ihren Unterhalt zu gewinnen, so Israel den Baalen, um von ihnen Korn, Most u. s. w. zu empfangen. Um diesen Segen des Landes handelt es sich bei dem Cultus Israels, aber nicht das tadelt Hosea, sondern dies, dass sie sich in dem Object des Cultus vergriffen und die Baale an die Stelle Jahves setzten. Wie aber ist das gemeint? Als Isr. nach Palaestina kam, fand es dort die Baale als Landesgottheiten vor, und als ihre Gaben sah man die Producte des Landes an. Da in jener alten Zeit Jahve durchaus Volksgott war, so schloss der Glaube an ihn keineswegs diese in Palaestina vorgefundene Vorstellung von den Baalen als den Gottheiten des Landes, in das sie einzogen, aus, im Gegentheil: in demselben Mass als die Israeliten von den Kanaanitern den Ackerbau u. s. w. erlernten, in demselben Mass werden sie auch ihre Erntefeste übernommen haben. Zu Anfang haben sie dieselben gewiss mit den Kanaanitern zu Ehren dieser Landesgottheiten gefeiert; im Laufe der Zeit, und zwar in demselben Mass als die Israeliten die Kanaaniter aufzogen, trat Jahve der Sinaigott an deren Stelle: aus Baals Heiligthümern wurden solche Jahves, aus Baals Festen solche Jahves. Aber nur der Name war verändert, thatsächlich unterschied sich der an den einzelnen Cultusorten verehrte Jahve nicht wesentlich von den einst hier heimischen kanaanitischen Gottheiten. Es gingen nicht nur Bestandtheile des kanaanitischen Cultus wie Ascheren und Masseben in den Israelitischen über, auch des letzteren Art unterschied sich oft nicht von jenem vgl. zu Am 27. An diese Art des Jahve-Cultus und nicht an eigentlichen Baaldienst im Gegensatz zum Jahvedienst ist offenbar hier zu denken vgl. auch 91: das Volk verehrte die an den einzelnen Cultstätten wohnenden Jahve, aber für den Propheten deckten sich diese nicht mit dem alten Jahve, sondern sie sind ihm mit den Baalen identisch. Diese Anschauung ist analog der andern, nach der Hosea in den zu Bethel und Dan verehrten Kälbern ebenfalls kein Bild Jahves zu erkennen vermag, die in diesem Bilde dargestellten Gottheiten haben für ihn keine Realität, sind ihm nichts als von Menschen gemachte Kälber vgl. 85. 105. 132, ja diese Stellung Hoseas zu den Jahvebildern ist vielleicht bestimmend gewesen für seine Stellung zum gesamten Jahve-Cultus seiner Zeit. Angesichts dieser durch sämtliche Reden des Hosea sich hinziehenden Gedankenreihen, angesichts der Thatsache, dass auch der mit Hosea zum Theil gleichzeitige Amos für diese Zeit Jerobeams II nirgend gegen Götzendienst, sondern vielmehr gegen den damals mit grossem Eifer betriebenen Cultus Jahves sich wendet, kann an der vorher angedeuteten Auffassung unserer vv. kaum gezweifelt werden. Auch Volz sieht v. 7 als ächt an, damit aber entzieht er sich den Boden für seine Behauptung, dass dieser Proph. nicht *אֵל* und *בְּנֵי* habe unterscheiden können vgl. zu 24. — v. 8ff. weisen auf die

sperrten und ihr eine Mauer ziehen, dass sie ihre Pfade nicht findet. ⁹ Wenn sie dann ihren Buhlen nacheilt ohne sie zu erreichen, sie sucht ohne sie zu finden, wird sie sprechen: ich will mich aufmachen und zu meinem ersten Mann zurückkehren, denn damals ging es mir besser als jetzt. ¹⁰ Sie aber weiss nicht, dass ich ihr Korn, Most und Oel gegeben und ihr viel Silber geschenkt und Gold,

Strafe, welche Israel trifft, aber so, dass deutlich der paedagogische Gesichtspunkt heraustritt: Jahve legt Israel Hindernisse in den Weg, so dass Israel dem Wanderer gleich, der plötzlich eine Dornenhecke oder Mauer vor sich sieht, an der Fortsetzung seines Weges verhindert ist. Das jetzt auffallende Suff. der 2. Pers. in לֹא־יִדְעָה bat LXX Syr. nicht gelesen, offenbar ist לֹא־יִדְעָה oder vielmehr לֹא־יִדְעָה־אֵת (vgl. Syr. und nachher לֹא־יִדְעָה־אֵת) richtige Lesart, wie auch לֹא־יִדְעָה , das cod. Babyl. und der complut. Text bieten vgl. Baer zu d. St. v. 9 hebt die Folge von Jahves Einschreiten heraus: ihr eifrig betriebener (vgl. Pi. לֹא־יִדְעָה) Cultus wird erfolglos sein, insofern der Regen ausbleibt vgl. v. 5; so fehlen ihnen die Früchte, in denen sie die Gaben der von ihnen gesuchten und gefundenen Gottheiten sehen. Zu לֹא־יִדְעָה vom Cultus gebraucht vgl. 5a. II Chr 11¹⁶. In solcher Zeit des Mangels reift der Entschluss, die betretene Bahn zu verlassen und zu dem Jahve der Väter zurückzukehren. Das hier hervortretende Bewusstsein des starken Unterschieds zwischen der alten und der späteren Zeit und die Erkenntniss, dass die Depravation der späteren Zeit wesentlich auf Rechnung der eindringenden kanaanitischen Cultur und des damit verbundenen Baalcultus zu setzen ist, tritt uns auch sonst entgegen: bei Jonadab ben Rekab am ausgeprägtesten, aber auch bei Elia u. a. vgl. m. Archaeol. I, 104. 223. II, 2. Gegen diese vv. 8. 9 lässt sich weder geltend machen, dass sie neben 33 überflüssig sind — sie standen eben einst in ganz anderem Zusammenhang — noch dass die Situation hier eine andere ist als in 33. 4, die Differenz ist kaum nennenswerth: hier ist freilich die Umkehr eine selbstgewählte, aber doch in der Zeit der Noth geborne, dort 33f. wird nur die aufgezwungene Haft erwähnt, — denn 35 ist wahrscheinlich zu beanstanden — aber der Ged. ist doch offenbar auch in 33f. der, dass die Noth das Volk zur Umkehr bringt (gegen Volz). Wohl aber lässt sich nicht läugnen, dass v. 8f. den Zusammenhang unterbrechen: v. 10 schliesst sich deutlich an v. 7 an und v. 11 bringt erst die Strafe, so dass demnach der v. 9 ausgesprochene Ged. viel zu früh bezw. die Strafe v. 11 viel zu spät käme. Ich sehe demnach die vv. 8. 9 als Einschub an. Auch Oort ThT XXIV, 345ff. ist derselben Meinung, nur glaubt er v. 8f. als hoseanisch halten zu können, indem er ihnen zwischen 215 und 16 ihre Stelle zuweist; aber schwerlich lässt sich diese Ansicht rechtfertigen, denn weder nach vorwärts noch nach rückwärts ergibt sich so ein guter Anschluss. Mit v. 10 knüpft der Proph. an den v. 7b ausgesprochenen Gedanken an, um nun die Strafankündigung zu bringen. v. 10 könnte Fragesatz sein vgl. K. § 150, 1 (Ew. Wellh. u. a), aber auch als affirmativer Satz giebt v. 10 als Forts. zu v. 7 guten Sinn: Hosea hebt scharf des Volkes verschuldete Unwissenheit heraus: sie hätten es wissen können, aber wussten es nicht, darum . . . לֹא־יִדְעָה muss offenbar nach 84 vgl. Jes 44¹⁷ verstanden werden, nicht aber nach II Chr 24⁷: anwenden für etwas; jene Stelle 84 spricht auch dafür, לֹא־יִדְעָה als Relativs. zu $\text{וְהָיָה$ und nicht zu $\text{וְהָיָה$ allein (Steiner) anzusehen. Freilich lässt sich nicht läugnen, dass nicht nur der Sing. mit Art. auffallend ist — Hosea redet sonst von בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל — sondern auch der Plur. des Praed., weil vorher wie nachher Israel immer als Weib personificirt ist. Wellh. ist daher geneigt diesen hier nachhinkenden Relativs. als späteren Zusatz anzusehen, was sich auch um desswillen empfiehlt, weil man einen derartigen Ged. hier nicht erwartet, da der ganze Nachdruck auf dem אֲנִי־יְהוָה liegt, mit dem Jahve sich den אֲנִי־יְהוָה v. 7 entgegensetzt. Nach dieser Darlegung von Israels Sünde bringen v. 11ff. die Strafe, die vv. geben die weitere Ausführung zu der kurzen Andeutung v. 5. Zu וְהָיָה zum Ausdruck des adverbialen wieder- da, wo es sich nicht

das sie zum Baal machte! ¹¹Darum will ich mein Korn zu seiner Zeit und meinen Most zu seiner Frist wieder an mich nehmen und will meine Wolle und meinen Flachs, womit sie ihre Blösse bedecken sollte, ihr entziehen. ¹²*Und so will ich ihre Blösse vor den Augen ihrer Buhlen aufdecken und Niemand soll sie aus meiner Hand retten.* ¹³Und ich mache all ihrer Freude, ihren Festen, Neumonden, Sabbathen und all ihren Feiertagen ein Ende. ¹⁴Und ich verwüste ihren Weinstock und ihre Feigen, von denen sie sagte: das ist mein Buhlerlohn, den mir meine Buhlen gegeben haben, und ich mache sie zum Walde, dass das Thier des Feldes sie frisst. ¹⁵Dann strafe ich an ihr die Tage der Baale,

nur um die Wiederholung derselben Handlung, sondern auch um die wiederholte Beschäftigung mit demselben Obj., wenn auch in entgegengesetzter Richtung, handelt vgl. Gen 26 18. II Reg 21 3. 24 1. Jer 18 4. לְבַשׁוֹתָם ist natürlich eng mit לְבַשׁוֹתָם als Zweckangabe zu verbinden vgl. Gen 24 23. Dadurch dass Jahve ihnen zur Zeit der Erndte das Getreide u. s. w. vorenthält v. 11, dass er Weinstock und Feige vernichtet, so dass sie keine Früchte mehr bringen können, giebt er ihnen thatsächlich den Beweis, dass er ihnen seiner Zeit diese Früchte gegeben und nicht die Baale v. 7. 14. Dann wenn dies eben gedrohte Verhängniss eingetreten ist vgl. zu לְבַשׁוֹתָם 57. 103. Am 67, müssen Israels Buhlen sehen, wie Israel nackt und blos ist vgl. v. 5, ohne doch dem über das Volk hereingebrochenen Gericht Jahves irgend wie wehren zu können: so wenig sie einst Israel die Güter schenkten, so wenig können sie jetzt, wo diese ihm vorenthalten sind, helfen. Mit diesem über Isr. hereingebrochenen Gerichte hat auch der Cultus ein Ende, denn die Gaben des Landes sind die Voraussetzung desselben, die Festfeiern der Dank für dieselben, die sie als Buhlerlohn betrachteten (v. 14). Bedeutungsvoll ist לֵל נְשִׁיתָהּ in Verbindung mit den folgenden Begriffen: alle Freude concentrirte sich eben am Gotteshause, sie fand ihren hauptsächlichsten Ausdruck in den dort gefeierten fröhlichen Opfermahlzeiten vgl. auch 31. Zur Feier von Neumond und Sabbath in dieser Zeit vgl. Am 8 5; אֵת ist die Bezeichnung der Erntefeste, bes. des grossen Herbstfestes mit seiner übersprudelnden Fröhlichkeit vgl. I Reg 8 2. 12 32. Jde 21 19 vgl. m. Arch. II, 150 f. Vielleicht sind v. 13. 14 umzustellen, da ja das v. 14 Erzählte Vorauss. für v. 13 ist. In welchem Sinn diese Feste vom Proph. Tage der Baale genannt werden vgl. oben zu v. 7. Zu לְבַשׁוֹתָם v. 14 im Sinn von 'Dickicht, Wildniss' vgl. Meh 3 12; statt לְבַשׁוֹתָם , das nur hier sich findet, ist vielleicht das gewöhnl. לְבַשׁוֹתָם zu lesen, wenn nicht etwa jenes wegen des Anklangs an das vorhergehende לְבַשׁוֹתָם gewählt ist (Steiner). Statt לְבַשׁוֹתָם ist zu lesen לְבַשׁוֹתָם , da das verb., welches das Verbrennen des Opfers bezeichnet, in der älteren Sprache im Pi gebraucht wird vgl. 413. 112. Am 45, erst P. und die von ihm abhängigen Schriftsteller gebrauchen das Hiph. An den Festen der Gottheit sich zu schmücken, war eine auch sonst bezeugte Sitte vgl. Ex 31 8 ff. Ursprünglich forderte die Sitte wohl nur, die Sandalen wie überhaupt die Gewänder auszuziehen und im Lententuch zu erscheinen; diese älteste Sitte der Bekleidung galt als heilige. Allmählich tritt die Forderung einer besondern Kleidung hervor, in der man vor der Gottheit erscheint; die Feierkleider sind wesentlich cultische Gewänder, und zu ihnen kam wohl sehr bald die Sitte des Schmuckes. Wer solche Feierkleider nicht hatte oder nicht leihen konnte, wusch wenigstens das Alltagsgewand. Nach der Feier legte man die Gewänder wieder ab, weil sich ihnen etwas von der Kraft der Gottheit, mit der man in Berührung gekommen, mitgetheilt vgl. Ez 44 19 und den Mantel des Elias II Reg 2 8 ff. und Socin Arab. Sprüchwörter u. Redensarten 1878 Nr. 382: Wenn das Fest mit seinem Lärm vorüber ist, so schlüpft Jedermann wieder in seine alten Lumpen. Schmuckgegenstände, welche die Bedeutung von Amuletten oftmals hatten, trug man auch ausserhalb der heil. Stätten im Alltagsleben. Zu לְבַשׁוֹתָם hier wohl Nasenring vgl. Gen 24 47. Jes 3 21, bisweilen auch Ohring Gen 35 4; zu לְבַשׁוֹתָם Prv 25 12.

da sie ihnen opferte und ihre Ringe und Halsgeschmeide anlegte und ihren Buhlen nachging, mich aber vergass, spricht Jahve. ¹⁶*Darum will ich sie locken und in die Wüste führen und ihr zu Herzen reden* ¹⁷*und ich gebe ihr von dort ihre Weinberge und mache das Thal der Trübsal zur Pforte der Hoffnung, und dann wird sie willig sein wie in den Tagen ihrer Jugend, wie*

v. 15 fin. bringt die Anklagen auf einen kurzen Ausdruck: sie haben Jahve vergessen, wäre das nicht der Fall gewesen, sie hätten ja die Unvereinbarkeit Jahves und der Baale erkennen müssen, die ganze so verderbliche Religionsmengerei wäre unmöglich gewesen. v. 16 knüpft mit לָקַח abermals an die vorübergehende Sünde und weist auf die kommende Strafe, aber der Unterschied von v. 11ff. ist deutlich: während dort das Gericht durchaus unter dem Gesichtspunkt der Strafe erscheint, tritt hier der pädagogische Zweck derselben in den Mittelpunkt: Israel wird in die Wüste geführt, aber dort in der Wüste wird es unter Jahves erziehender Hand wieder zu seinem Volk, deutlich weisen מַעֲרִיבָהּ und מַעֲרִיבָהּ עַל לֶבָהּ auf diese Auffassung der Strafe als Ausdruck seiner erziehenden Liebe. Es lässt sich nicht läugnen, dass diese beiden auch durch לָקַח äusserlich in Parallelismus gesetzte Gedankenreihen sehr auffallend sind, denn während dort v. 11ff. einseitig der Gesichtspunkt der Strafe vorwaltet, tritt hier v. 16ff. fast ebenso einseitig der Ged. der Verheissung hervor, nur in 16a ist von der Strafe die Rede. Es kommt dazu, worauf schon v. 5 aufmerksam gemacht ist, dass v. 16 neben v. 5 sehr auffallend ist: während nach v. 5 das Land, auf dem Isr. wohnt, zur unfruchtbaren Wüste werden soll, ist hier davon die Rede, dass Jahve Isr. aus seinem Lande in die Wüste führen will, ein Gedanke, der bei Ezechiel uns besonders häufig entgegentritt. Man hat zwar auf 1210 verwiesen, wo, wie man meinte, derselbe Gedanke vorliege und ebenfalls mit Fortführung in die Wüste gedroht werde, aber thatsächlich ist das nicht richtig vgl. zu d. St. Betreffs des v. 17 hat Volz auch mit Recht daran erinnert, dass die Gedankenfolge eine andere ist als in c. 4ff. und in c. 3: in c. 4 folgt auf die Bekehrung des Volkes seine Segnung, nach c. 3 weist Jahve das Volk durch die strafende Liebe zurecht, dagegen nach v. 17 schenkt Jahve zuerst und dann wird das Volk willig, letzteres entspreche der Anschauung der späteren Zeit. In Verbindung mit diesem Ged. hat auch der andere Bedeutung, dass der Gehorsam in der Jugend nicht recht mit 111f. und 121 stimmt. Endlich hat auch Buhl nicht mit Unrecht auf die Schwierigkeit des מַעֲרִיבָהּ aufmerksam gemacht, von dem nicht völlig deutlich sei, ob es sensu bono oder malo gebraucht sei, wenn im letzteren Sinne wie LXX, so werde der v. durch den letzten entschieden verheissenden Satz unrythmisch und man vermisse zu sehr ein vermittelndes Glied. Nach alledem halte ich diese vv. 16f. nicht für ursprüngl., zumal das Locken in die Wüste seine Parallele an Ez. hat; das Thal 'Akor erscheint auch Jes 6510. Zu מַעֲרִיבָהּ עַל לֶבָהּ vom liebreichen, tröstl. Zuspruch vgl. Jes 402 u. ö. Bei מַעֲרִיבָהּ hat der Verf. die arabische Wüste im Auge, in der Israel sich einst nach dem Auszug aus Aegypten aufhielt. Jene Zeit des Wüstenaufenthalts ist die Zeit der in reichem Masse erfahrenen Liebe Jahves, aber auch der Willigkeit und des Gehorsams Israels vgl. v. 17b. Am 522ff. So soll es wieder werden: aus dem Lande getrieben, im Exil all der Güter beraubt, die ihnen jetzt zur Verführung wurden v. 7, werden sie zu Jahve umkehren vgl. v. 9. Wellh. zweifelt, ob die Wüste hier so aufzufassen und nicht vielleicht das verödete Land selbst als מַעֲרִיבָהּ gedacht sei, aber derselbe Ged. findet sich auch sonst: Jahve treibt Isr. sein ungetreues Weib aus seinem Hause d. i. aus Palaestina und in der Fremde, aller Güter beraubt, wird es sich zu ihm bekehren vgl. 1210. Auch der Wortlaut unsers v. vgl. מַעֲרִיבָהּ, nicht minder v. 17 u. v. 25 führen auf jene Auffassung. Wellh. hat freilich übers.: »da will ich ihr ihre Weinberge anweisen«, aber dabei muss nicht nur מַעֲרִיבָהּ geändert werden, es spottet auch das von Wellh. beseitigte וְהָיָה עִירָא לְמִדְבָּרָא jeder Erklärung, und was die Hauptsache ist: weder ist der Gedanke, dass Jahve ihr dort in der Wüste ihre Wein-

zur Zeit da sie aus Aegypten heraufzog. ¹⁸Und dann an jenem Tage, spricht Jahve, wirst du mich nennen; mein Mann und wirst mich nicht nennen; mein Eheherr. ¹⁹Dann entferne ich die Namen der Baale aus ihrem Munde, dass

berge anweisen wird die Weinberge der Wüste sind natürlich negative Weinberges. sagt Wellh. — als Fortsetzung des *לֹא יִשְׁכַּח עַל לְבָבִי* wahrscheinlich, noch auch diese geschraubte Art des Ausdrucks für den beabsichtigten Ged. begreiflich. Nach dem MT. kann der Gedanke kein andrer sein als der: von der Wüste aus giebt Jahve Israel seine Weinberge wieder, wie Isr. einst nach dem Durchzug durch die Wüste in den Besitz des gelobten Landes kam, so auch jetzt, die Wüste d. i. die Stätte der Umkehr ist der nothwendige Durchgangspunkt für die Rückkehr nach Pal. mit seinen Weinbergen. Die Ursache von Wellh.'s Bedenken liegt in der Differenz unsers v. mit v. 5 vgl. vorher. Das Thal 'Akor Jos 6510, das wahrscheinlich südwestlich von Jericho lag vgl. Dillmann zu Jos 721, wird so für Isr. abermals zur Pforte der Hoffnung: durch dies Thal zog Israel hinauf auf das Gebirgsland, um es in Besitz zu nehmen, das wird sich jetzt wiederholen. v. 17b hebt die veränderte Stellung Israels zu Jahve heraus: wie einst zur Zeit des Auszugs wird Isr. jetzt willig sein, d. h. Jahves Willen entsprechen vgl. zu *עַל* in diesem Sinn v. 23ff. Die nach Chald. von Sims. u. a. gegebene Uebers.: sie wird singen wie einst vgl. Ex 15 ist weder sprachl. zu rechtfertigen, noch passt sie zu dem *כִּי־יִשְׁרָאֵל*, das deutlich nicht auf eine einmalige Handlung sondern einen Zustand hinweist. Die Conj. Buhls *עָלָה*, die anscheinend durch *עַל* veranlasst ist, ist nicht nur unnöthig und bedenklich, da *עַל* nur dieselbe Beziehung wie *עַל* haben könnte, sie eliminiert auch einen hier zu erwartenden und in dieser Form begreiflichen Gedanken v. 23ff., um ihn durch einen nichtssagenden zu ersetzen vgl. *עָלָה . . . כִּי־עָלָה*. Zu *עַל* als lediglich vollerer Form für *עַל* Ez 233, 4835 u. ö. Jedenfalls zu verwerfen ist auch die andere Conj. Buhls zu v. 16. *עָלָה* st. *עָלָה*, so dass die Wüste nicht Palaestina gegenüberstände sondern als das Land in Betracht käme, in das sie aus der Knechtschaft ziehen vgl. ZATW V S. 179f.: unter solchen Umständen befreie ich sie, aber diese Auffassung ist unmöglich, weil es nicht angeht das Exil, von dem bisher nicht die Rede war, einfach vorauszusetzen. — Dann hört auch Israels Beziehung zu den Baalen auf. v. 18. 19. Aus Eigennamen wie *בַּעַל־זֵבֶד*, *בַּעַל־זֶבֶד*, *בַּעַל־זֶבֶד* wissen wir, dass Jahve einst selbst Baal genannt wurde, was begreiflich genug ist, da *בַּל* nom. appell. ist und sowohl den Besitzer des Landes, das ihm heilig ist, als auch den Besitzer der Ehefrau d. i. den Eheherrn bezeichnet. Auffallend ist hier nur die Vorauss., dass Isr. Jahve einst *בַּל* genannt habe, sowie die Hoffnung, dass es ihn einst *בַּל* nennen werde, war doch im Vorhergehenden grade wie in v. 19 immer von *בַּל־עֲלֵיךְ* d. h. von der Verehrung des den verschiedenen Baalen entsprechenden mannigfach differenzirten Jahve die Rede. Ist die oben zu v. 7 gegebene Darlegung richtig, so deckt sich v. 19 völlig mit v. 18. Wahrscheinlich ist v. 18 Glosse (Wellh.) eines Lesers, der v. 19 von eigentlicher Baalverehrung verstand und nun hier die dann aufhörende Verwendung von Baal für Jahve nachbrachte. Zu *בַּל־עֲלֵיךְ* v. 9 vgl. *בַּל־עֲלֵיךְ*, *בַּל־עֲלֵיךְ*, *בַּל־עֲלֵיךְ*, *בַּל־עֲלֵיךְ* u. s. w., vielleicht schliesst der Proph. auch die weiblichen Nomina-Numina nicht aus (Wellh.). Vgl. zu diesem V. Zeh 132. Dieser v. 19 schliesst sich gut als Forts. an v. 15 an, ja er passt in Verbindung mit diesem v. besser als in Verbindung mit v. 17: offenbar ist doch die Abbrechung der Beziehungen zu den Baalen als Folge des über Isr. hereingebrochenen Gerichts zu denken, nicht aber als Folge seiner Begnadigung v. 17. Dann nimmt Jahve zu Israels Gunsten (*לִי־אֵל*) die Thiere in Pflicht, legt ihnen die feierliche Verpflichtung auf vgl. Job 523, dass sie nicht verheerend über das Land hereinbrechen bzw. dass die im Lande vorhandenen nicht den von Jahve hervorgerufenen Segen vernichten vgl. v. 14. Ebenso schafft Jahve die Kriegswerkzeuge aus dem Lande fort, damit sie in Ruhe in ihm wohnen und die Früchte geniessen können, die er ihnen schenkt. Ist der Verdacht gegen v. 16f. be-

sie nicht ferner mit Namen erwähnt werden. ²⁰Und dann an jenem Tage schliesse ich für sie einen Bund mit den Thieren des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürme der Erde, und Bogen und Schwert und Krieg zerbreche ich und schaffe sie fort aus dem Lande und lasse sie in Sicherheit wohnen ²¹und ich verlobe dich mir in Ewigkeit und verlobe dich mir um Recht und Gerechtigkeit, um Liebe und Erbarmen ²²und ich verlobe dich mir

gründet und ist v. 19, wie eben dargelegt, wahrscheinlich an v. 15 anzuschliessen, so ergeben sich schon von hier aus Bedenken gegen v. 20, denn der v. würde ohne Anschluss stehen. Es bliebe die Möglichkeit zu erwägen, ob der v. vielleicht ein von anderer Stelle versprengtes Stück des Hosea ist, aber auch das ist nicht wahrscheinlich, schon die Diction ist auffallend: die formelhafte Breite *הָיָה לְיָהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* entspricht der Sprache von P. vgl. Gen 92, nicht aber der prägnanten Kürze des Hosea, der Gedanke des Sicherwohnens findet sich namentlich in späteren Weissagungen Lev 265, Ez 3425. 28. Desshalb hat Volz m. E. mit Recht v. 20 als nicht beanstandet. v. 21 f. Jahve verlobt sich auf's Neue mit dem verstossenen Weibe und zwar wird dieser neue Bund mit dem reinig umkehrenden Weibe ein ewiger sein. Bei der Eheschliessung war es Sitte sowohl dem Vater des Weibes einen Preis (*קֶדֶן*) zu zahlen für die der Familie des Weibes nun entzogene Arbeitskraft als auch dem Weibe selbst ein Geschenk zu überreichen vgl. Gen 2453. 3412. Da die hier erwähnten Dinge doch Israel, dem Weibe Jahves, zu Gute kommen sollen, so ist offenbar an die letztere Sitte zu denken. Jedenfalls scheint das zweifellos, dass 2 nicht einerseits die Gaben Jahves und andererseits die Leistungen Israels einführen kann. Treffend ist auch darauf hingewiesen, dass die Ewigkeit, die Festigkeit des Verlöbnisses jedenfalls dadurch gefördert wird, dass Jahve Alles schenkt, nichts fordert (Wellh.). Fraglich ist dann freilich die Fassung von *בְּרִית יְהוָה*. Unmöglich kann das von menschlichen Tugenden verstanden werden, die als Gabe des heiligen Geistes gedacht seien (Orelli u. a.), denn diese Anschauung ist im AT. ohne Analogie. Eher könnte man an das göttl. Gericht und die richterliche Gerechtigkeit Gottes denken, durch die er Israel läutert. Man pflegt sich dafür auf Jes 127 zu berufen, aber weder ist diese Auffassung dort sicher vgl. Dillmann und Cheyne zu d. St., noch ist Jes 127 überhaupt als jesajahnisches Gut unangefochten. Hier hat ein derartiger Gedanke nicht unerhebliche Schwierigkeit: nachdem der Proph. eben das Läuterungsgericht in Aussicht genommen, durch das das treulose Weib zur Treue erzogen wird, sollte hier als erste Gabe an dies Weib Gerechtigkeit und Gericht in's Auge gefasst sein, die an ihm d. i. den treulosen Gliedern des Volks geübt werden? Das ist in der That wenig wahrscheinlich, eher wird man doch wohl an die zu Gunsten Israels an den Heiden geübte Gerechtigkeit zu denken haben, ein Gedanke, der vielleicht auch Jes 127 vorliegt vgl. Duhm zu d. St. und der hier zum folgenden *בְּרִית יְהוָה* gut passt. Ein derartiger Gedanke findet sich freilich erst in späterer Zeit und besonders die Psalmen sind voll davon vgl. Jer 1120. Jes 511. 5. 269. Ps 8915. 972 u. ö. Da neben 21a und 22 unser v. 21b auffallend lang ist, so wäre es denkbar, dass *בְּרִית יְהוָה* eine in den Text gedrungene Randglosse ist, herrührend von einem Leser, der entweder Jahves Gaben gegenüber auf Israels Leistungen verweisen oder Jahves Leistungen im Geiste der späteren Zeit ergänzen wollte. *אֱמִן* v. 22 lässt sich ohne Schwierigkeit von Jahves Treue und Zuverlässigkeit, mit der er den neuen Bund aufrecht erhält, verstehen. Der Ausdr. kommt freilich ausser Jes 115 erst seit Jer. häufiger vor. Die Folge dieses neuen Ehebundes, der Isr. diese Gaben bringt, hebt 22b heraus: Isr. wird dann zur Erkenntniss Jahves kommen, woran es jetzt gerade fehlt vgl. 41. Dann macht Jahve auch das Land wieder fruchtbar, über das ja nur um des Volkes willen Oede und Unfruchtbarkeit gekommen war vgl. 5. 11ff.: wie es dort der Spiegel seiner Ungnade war, so ist es jetzt der seiner Gnade. Jahve ist die letzte Quelle aller Fruchtbarkeit, von ihm empfängt der

um Treue und Erkenntniss Jahres. ²³Und dann an jenem Tage will ich willfahren, spricht Jahve, will ich willfahren dem Himmel, und der wird der Erde willfahren, ²⁴und die Erde wird dem Getreide, Most und Oel willfahren, und sie werden Jisre'el willfahren. ²⁵Und ich säe *ihm* mir ein im Lande und erbarme mich der Erbarmungslos und sage zu »Nicht mein Volk: mein Volk bist du und er wird sagen: mein Gott.

3 ¹Und Jahve sprach zu mir: noch einmal geh und liebe ein Weib, das sich lieben lässt von einem andern und ehebrecherisch ist, gleichwie Jahve die

Himmel Regen und Sonnenschein, der sie der Erde herniedersendet, die Erde aber giebt diese empfangenen Gaben weiter an die Gewächse, deren Gedeihen so ermöglicht wird, so dass sie Jisre'el ihre Früchte geben können. Wurde 11 des Proph. erster Sohn als Repraesentant des sündigen Israel Jisre'el genannt, um damit an die auf Israel lastende Blutschuld und die kommende Vergeltung zu erinnern, so wird Jisre'el jetzt zur Gottessaat: Jahve sät das aus dem Lande vertriebene Volk wieder in das Land ein. In gleicher Weise ändert Jahve die Namen der andern Kinder um, um so den völlig veränderten Verhältnissen Rechnung zu tragen: Israel ist wieder sein Volk und wieder ein Gegenstand seiner Barmherzigkeit vgl. v. 21. Israel selbst aber hat die rechte innere Stellung zu Jahve gewonnen und giebt dem Ausdruck in dem Bekenntniss: *יְיָ אֱלֹהֵינוּ*. Wenn Volz a. a. O. S. 27 behauptet, dass diese vv. 23—25 nicht von derselben Hand wie v. 21 f. sein können, weil letztere vv. eher echt prophetisch lauten als jene Verheissung des rein äussern Glücks in v. 23—25, so kann ich dem nicht zustimmen: auch andere auf der vollen prophet. Höhe stehende Männer wie Jesaja haben beide Gedankenreihen nebeneinander, und vorher ist gezeigt, dass diese Ged. sich durchaus als Gegenbild in den Zusammenhang unsers cap. fügen würden, richtig aber ist, dass die Darstellung mit ihrer Breite sehr auffallend abweicht von der schlagenden Kürze von c. 1. 3. Dazu kommt ein Andres. Ist 25 ächter Bestandteil der prophetischen Predigt, so stimmt dazu nicht 25a, der offenbar eine Exilierung voraussetzt wie v. 16, den wir als secundär erkannt hatten. Endlich ist auch die Verwendung von *עָרֵי* in v. 24 fin., das in v. 25 seine Erklärung findet, auffallend, wie überhaupt die ganze Umnennung im Munde eines Späteren verständlicher als bei Hosea, bei dem Lo 'Ammi u. s. w. die Namen seiner Kinder sind, während hier diese Namen von den Kindern völlig losgelöst sind. Nach alledem halte ich es für wahrscheinlich, dass auch diese vv. nicht ursprüngl. Bestandtheil sind. Tilgt man alle diese mit Wahrscheinlichkeit als unächt erkannte Bestandtheile, so bleibt eine Rede übrig, die sich durchaus im Gedankenkreise von c. 1 bewegt: es ist eine Gerichtsdrohung über das treulose Volk, die sich als zur Zeit der ersten Wirksamkeit des Proph. gesprochen psychologisch gut verstehen lässt. Hosea bewegt sich hier noch ganz in den Bahnen des Amos. Erst in der Folgezeit, als ihm aus den Ereignissen seines eignen Lebens die Macht der alles tragenden und überwindenden Liebe klar wird, wächst er über diese Erkenntniss hinaus und nun lassen sich die messianischen Elemente seiner Reden gut verstehen. Spätere Leser, für welche die messianische Verkündigung ein unerlässlicher Bestandtheil aller prophet. Predigt war, fügten hier und wie sie meinten aus dem Sinne des Proph. heraus diese messian. vv. hinzu, wie ähnliches ja auch bei andern Proph. geschehen ist.

C. 3 greift der Prophet abermals auf seine häuslichen Erlebnisse zurück: wie er sein aus seinem Hause entlaufenes Weib, das sich ihrem Buhlen in die Arme geworfen, nicht lassen kann, sondern wie seine Liebe auch jetzt noch an ihr festhält und sie durch Entziehung jeder Gelegenheit zur Untreue zu bessern sucht, so und nicht anders macht es auch Jahve mit Israel: was Hosea seinem Weibe gethan, ist ein schwaches Abbild von dem, was Jahve Israel thut.

Kinder Israel liebt, obwohl sie sich fremden Göttern zuwenden und Traubenkuchen lieben. *Da kaufte ich sie mir um 15 Sckel und ein Homer Gerste

v. 1. Der Prophet soll auch fernerhin sein buhlerisches Weib, obgleich es ihm entlaufen war und sich zu seinem Buhlen geflüchtet hatte, lieben: diese Liebe wird der Liebe entsprechen, mit der Jahve die untreuen Israeliten liebt. וְיִשְׂרָאֵל ist nicht mit וְיִשְׂרָאֵל zu verbinden (Umbr.), was schon eine andere Stellung erfordern würde, sondern mit לֵךְ vgl. Zeh 117. 1115. Absichtl. ist nicht nur davon die Rede, dass der Proph. sein verstossenes Weib wieder in sein Haus aufnehmen soll, sondern er soll sie lieben, um vermöge der Kraft dieser Liebe sie hinaus zu heben über die Sünde v. 3. Die Forderung wird ihrer ganzen Bedeutung nach erst durch die Beschreibung der אִשָּׁתוֹ als $\text{אִשָּׁתוֹ יִשְׂרָאֵל$ klar. Man hat nicht mit LXX וְיִשְׂרָאֵל zu lesen, was neben וְיִשְׂרָאֵל viel zu allgemein ist. Eher könnte man geneigt sein וְיִשְׂרָאֵל vgl. וְיִשְׂרָאֵל zu lesen: sie liebte einen andern, der nicht ihr Mann ist, denn selbstverständlich kann וְיִשְׂרָאֵל nicht der Proph. sein, da in diesem Fall das Suff. nicht fehlen könnte, auch entspr. ja dies וְיִשְׂרָאֵל dem אִשָּׁתוֹ אִשָּׁתוֹ : wie dies אִשָּׁתוֹ etwas zu Jahve im Gegens. Stehendes bezeichnet, so וְיִשְׂרָאֵל einen vom Proph. sich unterscheidenden. Die Mass. vocalisirten das Pass., viell. um anzudeuten, dass sie so tief gesunken ist, dass sie wohl geliebt zu werden, aber nicht selbst zu lieben vermag, ihre Buhlerei hat diese Fähigkeit in ihr unterdrückt. Wer ist diese אִשָּׁתוֹ ? Aus der Artikellosigkeit hat man an ein von der Gomer verschiedenes Weib gedacht: aber der fehlende Artikel macht das nicht nöthig: die Artikellosigkeit steht — im Hebräischen freilich selten, häufiger im Arabischen — qualificirend: liebe ein solches Weib! vgl. K. § 125, 1 Anm. c. Dass וְיִשְׂרָאֵל so verstanden werden muss, beweist v. 2 וְיִשְׂרָאֵל , wo das Suff. nur von einem bestimmten Weibe verstanden werden kann, das folgt aber auch aus v. 1b: wenn Hosea in der Liebe zu dieser אִשָּׁתוֹ Jahves Liebe zu Israel darstellen soll, die dieselbe bleibt trotz aller Treulosigkeiten Israels, so fordert das mit Nothwendigkeit, dass וְיִשְׂרָאֵל identisch ist mit Gomer hat Diblaim c. 1. Handelte es sich um ein andres Weib, das demnach auch nicht ihm sondern einem andern die Ehe gebrochen hätte, wie könnte der Proph. durch diese Liebe zu einem andern Weibe die immer sich gleichbleibende Liebe Jahves zu demselben treulosen Israel darstellen? Mit וְיִשְׂרָאֵל characterisirt der Proph. das Verhalten der Israeliten und stellt dadurch erst Jahves Liebe in das rechte Licht. Zu אִשָּׁתוֹ vgl. 27. 12. 14f. 19. וְיִשְׂרָאֵל ist öfter als Forts. von וְיִשְׂרָאֵל , also als nähere Bestimmung zu אִשָּׁתוֹ gefasst (Hitz. u. a.), aber der Parallelism. wird besser, wenn wir וְיִשְׂרָאֵל als Forts. von וְיִשְׂרָאֵל auffassen, also als Beschreibung der Israeliten, darauf weist auch וְיִשְׂרָאֵל in 1a. אִשָּׁתוֹ vgl. II Sam 610 kommen hier wohl zweifellos als mit den אִשָּׁתוֹ in Beziehung stehend in Betracht: sind die letzteren, was aus c. 2 folgt, die Baale, denen Israel Korn und Most und Oel zu verdanken glaubte, so müssen jene Traubenkuchen ursprünglich eben diesen Baalen, dann aber auch dem den Baalen ähnlich gemachten Jahve dargebrachte Gaben sein, die man wahrscheinlich am Herbstfeste opferte, und es spricht sich hier der scharfe Gegensatz dieses kananäischen Cultus bezw. des dem kananäischen angenäherten israelitischen Cultus mit seinen Freudenfesten u. s. w. zu dem altisraelitischen aus. Zu dem Accus. bei וְיִשְׂרָאֵל vgl. K. § 115, 1 Anm 3; zum stat. constr. וְיִשְׂרָאֵל vgl. K. § 116, 3. Nach v. 2 muss man voraussetzen, dass Gomer inzwischen das Weib eines andern Mannes geworden ist oder doch in den Besitz eines andern irgendwie gekommen ist. Ob der Prophet sie verstossen oder ob sie dem Proph. entlaufen ist, erhält nicht aus dem Zusammenhang, wahrscheinlicher ist das letztere. Nach dem Recht der späteren Zeit durfte eine Entlassene, die zum zweiten Mal geheirathet und abermals entlassen ist oder durch den Tod den zweiten Mann verloren hat, zu dem Ersten nicht wieder zurückkehren Jer 31ff. Dies Gesetz kann zur Zeit des Hosea noch nicht bestanden haben, falls hier an Entlassung zu denken ist. Welchen Werth die von Hosea gegebenen Naturalien repräsen-

und ein Letek Gerste ³ und ich sprach zu ihr: viele Tage sollst du mir sitzen, ohne zu huren und ohne einen Mann zu haben und auch ich will *nicht* zu Dir *kommen.* ⁴ Denn lange Zeit sollen die Kinder Israel sitzen *ohne König und*

fieren, ist fraglich, weil weder der Text sicher, noch לֶטֶק, wenn ächt, seiner Grösse nach bekannt ist. LXX übers. *ποῦρος ζυγῶν καὶ ῥέβη αἰῶν*, ob ihr aber wirklich ein andrer Text vorgelegen hat oder sie vielleicht den Text nur frei wiedergibt, muss unentschieden bleiben. Die Hexapla stimmt mit MT. לֶטֶק kommt als Mass nur hier im AT. vor, nach der jüd. Tradit. soll es = $\frac{1}{2}$ Homer sein. Da Homer nach Ez 15:11 = 10 Epha, so handelt es sich hier um 15 Epha Gerste. Elisa verkündigt 1 Sekel als Preis von 2 Sea = $\frac{2}{3}$ Epha Gerste nach Aufhebung der Belagerung II Reg 7:1. 16. 18, es ist daher möglich, dass 15 Epha zu gewöhnlicher Zeit ungefähr 15 Sekeln entsprachen, demnach würde der von Hosea gezahlte Preis jenem unter Umständen für einen Sklaven zu zahlenden Ex 21:32 gleichkommen. Zum Dag. in לֶטֶק vgl. K. § 20, 2b. v. 3 erzählt, was Hosea unternahm sein Weib zu bessern: er nimmt ihr dadurch, dass er sie von jedem Verkehr abschliesst, die Möglichkeit es wie bisher weiter zu treiben. לֹא יִשָּׁב kann nicht sein: Du wirst zu meiner Verfügung bleiben (Hitz.), was schon durch die hinzugefügte Zeitbestimmung ausgeschlossen ist, vielm. empfängt יִשָּׁב durch die beigefügten verba die Bedeutung müssig dasitzen vgl. Jes 30:7. Jer 8:11 im Gegens. zu ihrem bisherigen bühlerischen Treiben. Der Sinn von 3 fin. ist klar: auch der Proph. will sich des ehelichen Umganges mit dem Weibe enthalten, nur ist nicht zu ersehen, wie aus dem MT. dieser Sinn zu gewinnen ist. Gewöhnl. erklärte man: und auch ich rücksichtlich Deiner d. h. werde mich ebenso zu Dir verhalten, aber bei dem jetzigen Wortlaut ist diese Erklärung unmöglich. Steiner vermuthete, dass nach יִשָּׁב ein יִשָּׁב ausgefallen ist, was nicht nur um des doppelt ausgedrückten Subj.'s willen unwahrscheinl. ist, sondern auch wegen des kaum gebräuchlichen יִשָּׁב; besser wird man das schon von Ab. Esra, Kimchi u. a. ergänzte יִשָּׁב יִשָּׁב einsetzen, denn יִשָּׁב mit יִשָּׁב bezw. dem Accus. ist term. für die ehel. Beiwohnung. Die Conject. Lindens (StKr 1860 S. 739) יִשָּׁב st. יִשָּׁב ist unbedeutend, auch ohne ein יִשָּׁב unverständlich; Ew.'s Uebers.: und doch bin ich dir gutschprachl. unmöglich. v. 4. So thut Hosea seinem Weibe, weil auch Jahve es mit den Kindern Isr. nicht anders macht: Isr. wird lange Zeit der Obrigkeit und des Cultus beraubt sein, weil Jahve über Isr. Verwüstung bringt 25 und dem Reiche Israel am Tage von Jisre'el ein Ende macht 14. Auffallend ist יִשָּׁב יִשָּׁב, insofern dem parallelen v. 3 entsprechend und auch nach den ächten Bestandtheilen von c. 2 es sich hier nur um die Entziehung der Dinge handeln kann, durch die Isr. zur Buhlerei verführt wurde d. h. um Korn, Most und Oel vgl. 2:11, mit ihrer Entziehung hört der Cultus auf, es scheint demnach יִשָּׁב יִשָּׁב Einschub zu sein (Corn.) doch vgl. 14. יִשָּׁב einst ein gewöhnlicher Bestandtheil der israelit. Heiligthümer: es war die neben dem Altar errichtete Säule vgl. m. Arch. II, 18f. יִשָּׁב in der alten Zeit zweifellos ein Gottesbild, das zum Orakelgeben benutzt wurde ISam 23:6. 9. 30:7; יִשָּׁב war sehr wahrscheinlich das Bild der Ahnen; dafür dass dies ebenfalls zum Orakelgeben gebraucht wurde, fehlen aus alter Zeit Zeugnisse vgl. zu Zeh 10:2. Ez 21:36 vgl. über beide m. Arch. II, 21ff. Durch solch Gericht wird Isr. dazu gebracht in sich zu gehen v. 5: sie kehren um und suchen Jahve ihren Gott vgl. 2:9. 17. Zu יִשָּׁב יִשָּׁב vgl. 11:11: es klingt darin etwas nach davon, dass diese Umkehr die Folge eines schweren Gerichts ist, das über sie gekommen ist vgl. 5:15. יִשָּׁב ist Jahves Segen d. i. Korn, Most, Oel u. s. w. vgl. Jer 31:12, den er dem ungetreuen Volke entzogen 2:11, aber dem bekehrten wieder zuwendet vgl. 2:21. Ps 31:20. Jetzt werden die zusammengehörigen Sätze יִשָּׁב יִשָּׁב und יִשָּׁב יִשָּׁב durch die dazwischentreitenden Worte יִשָּׁב יִשָּׁב getrennt. Unter יִשָּׁב (wofür cod. BaTyl. und Petrop. vom Jahre 1010 יִשָּׁב hat) hat man hier den davidischen König der Endzeit verstanden. Aber wir müssten dann eine vor Hosea und Amos liegende Entwicklung

*ohne Fürst, ohne Opfer und ohne Massebe, ohne Ephod und Teraphim.
 5 Darnach werden die Kinder Israel umkehren und werden Jahre ihren Gott*

messian. Weissagung annehmen, wenn dies Wort den Zeitgenossen verständlich sein sollte — eine Entwicklung, von der wir sonst nichts wissen und deren Annahme um so unwahrscheinlicher ist, als die messianischen Weissagungen von einem Messiaskönige der grössten Wahrscheinlichkeit frühestens erst der Zeit des Jesaja angehören. Dazu kommt endlich, dass מָלֵךְ sich als Name des Messias erst seit Ezechiel findet vgl. 3423f. 3721. Andere denken bei מָלֵךְ lediglich an Könige aus dem Davidischen Königshause vgl. Ez 3423. 3721f. 458. 9. Jer 309. Aber auch so gefasst ist dieser Zusatz höchst bedenklich, weil Hosea das Königthum überhaupt verwirft vgl. 99. 109. 1310f., zudem bliebe ein derartiger Hinweis hier, wo der Proph. so völlig von dem Abfall des Volkes von der reinen Jahveverehrung erfüllt ist, auffallend. Wir werden desshalb in מָלֵךְ einen jüdischen Zusatz anerkennen müssen (Wellh.). Diese ganze Wendung wird eintreten בְּיָמֵי מָלֵךְ d. h. in der letzten am prophet. Horizont sich darstellenden Zeit, eine Zeitbestimmung, die vielleicht dem Leichtsinne steuern will, der bereit ist, sich über das Gericht als eine Zeit kurzer Dauer zu trösten: ist vorher die Zeit des Exils יָמֵי בָבֶל genannt, so betont daher v. 5 jetzt: Jahves Segen kommt, aber בְּיָמֵי מָלֵךְ. Da v. 5 über das v. 3 Erzählte hinausgreift und diesem v. nichts auf Seiten des Hosea und seines Weibes entspricht, so liegt allerdings die Vermuthung nahe, dass es mit v. 5 nicht anders steht als mit den entsprechenden auf die Endzeit schauenden vv. in c. 2. Völz hat auch auf sprachl. Erscheinungen aufmerksam gemacht, insofern מָלֵךְ seit Jerem. häufiger wird und auch der term. יָמֵי מָלֵךְ für die ältere Zeit sehr zweifelhaft ist vgl. ZATW XI. 247 ff. Auch יָמֵי von Jahve gebraucht findet sich namentlich häufig in der späteren Literatur.

Die Frage, wie das in diesen capp. 1—3 Erzählte zu verstehen sei, hat eine sehr verschiedene Beantwortung gefunden. Die Origenistische Schule, im Mittelalter Rabbinen wie Kimchi, in neuerer Zeit vor allem Hengstenberg (Christologie² I, 183 ff.) u. a. behaupten, dass wir hier ein innerlich visionäres Erlebniss vor uns haben. Aber nichts in unserm Text weist darauf hin, dass der Proph. visionäre Vorgänge erzählte, eine Vergleichung unserer capp. mit den Erzählungen solcher von Propheten erlebten Visionen zeigt den tiefgreifenden Unterschied zwischen beiden vgl. Am 71ff. Jes 61ff. u. ö. Jetzt stehen sich nur zwei Auffassungen gegenüber, die Einen sehen hier eine Allegorie, die Andern wirklich erlebte Geschichte. Gegen die letztere Auffassung und für die erstere sind folgende Gründe in's Feld geführt:

1. Vom ethischen Gesichtspunkt aus haben Hitz. u. a. sich gegen das hier Berichtete als wirklich Erlebtes erklärt: weder hätte Jahve einen solchen Befehl wie 12. 31 geben, noch hätte der Proph. eine Stimme, die ihm solches zugerannt hätte, als Jahves Stimme erkennen können. Treffend hat schon Simson dagegen bemerkt (S. 68): »War ein solcher Befehl mit der Heiligkeit Jehovahs und die ungesäumte Befolgung desselben mit der Sittlichkeit des Proph. unvereinbar, so konnte dieser beides ebenso wenig in einer Allegorie aufstellen, als es in der Wirklichkeit zulässig war. Zudem wird dieser ganze Einwand hinfällig, wenn das richtig ist, was wir zu 12 dargelegt haben, dass der Proph. nämlich das Weib mit Rücksicht auf ihre nach der Verheirathung hervortretende Untreue אִשָּׁה זָנָה nennt, grade wie die erst später geborenen Kinder schon in 12 בְּיָמֵי יָלְדָהּ und als von Hosea mit Gomer genommen genannt werden. Wollte man aber auch unsere Auffassung beanstanden, es bleibt wahr, was Kurtz (S. 68) bemerkt: Eine Hure zu heirathen und ihr dadurch Mittel und Antrieb zur Lebensänderung zu geben, ja auch ein Weib, das selbst in der Ehe noch Hurerei getrieben, noch eine Zeitlang dulden auf Hoffnung, sie durch Güte zur Busse zu führen und durch Zucht zur Besserung, das setzt zwar eine Macht der Selbstverläugnung voraus, die nicht

und David ihren König suchen und werden dann voll Furcht hinein zu Jahre und zu seinem Segen am Ende der Tage.

von Jedermann gefordert werden mag, und eine Fülle von Liebe, die nicht Jedermann gegeben ist, — aber unsittlich, ungöttlich ist es nicht, kann es nicht sein, weil Jahveh selbst solches gethan in seinem Ehebunde mit Israel.

2. Hengstenberg, Simson u. a. haben auch die Darstellung als Beweis gegen die Auffassung des hier Berichteten als Geschichte geltend gemacht. Aus der eigenthümlichen Art und Weise, in welcher das Sinnbildl. und das zu Versinnbildlichende unmittelbar miteinander verbunden werden, verrathe sich Sinn und Tendenz der Erzählung. Jedem der vier Hauptzüge nämlich, in denen sich die symbol. Handlung vollende, folge die Erläuterung und Veranlassung des Bildes mit einem »denn« in so eigenthümlicher Weise angeknüpft, dass eben aus dieser Verbindung und Andrucksweise zu erkennen sei, wie unzweifelhaft das Bild nicht durch die Wirklichkeit dargeboten wurde, sondern nur zur Versinnlichung der daran geknüpften Darlegung erfunden sei. Wie völlig unhaltbar dieser Einwand ist, zeigt ein Blick auf Jes 83: Die Darstellung in diesem v. deckt sich genau mit der in Hos 11 vgl. v. 6, 9, und doch hat Niemand bisher daran gezweifelt, dass Jesaja in 83 wirklich Geschehenes berichtet.

3. Hengstenberg betont, wie das in e. 1 u. 3 Berichtete durch mehrere Jahre fortgedauert haben würde, das Auseinandertreten der einzelnen Momente würde der symbol. Handlung die Uebersichtlichkeit und somit die Eindringlichkeit geraubt haben (S. 208), ja Simson zieht gar Jes 78 zum Beweise heran: »dort ein einzelnes auf einen bestimmten Zeitpunkt im Hause des Proph. festgestelltes Ereigniss, hier eine Reihe von Ereignissen, die nach dem Gesetz der Natur Jahre zu ihrer Entwicklung nöthig hatten und erst in der Reihe der Jahre sich vollziehend zur Belehrung und Bekehrung des Volkes kaum wirksam sein konnten« (S. 71). Aber grade das von Simson gewählte Beispiel zeigt das Unzutreffende der ganzen Beweisführung, denn auch bei Jesaja handelt es sich bekanntlich mindestens um zwei Söhne: wie Mäbör šäläl hās baz und Šear jāšūb den Zeitgenossen des Jesaja bestimmte in ihrem Namen zum Ausdruck gekommene Gedanken fortdauernd zu Gemüthe führten, so und nicht anders ist das auch mit den drei Kindern des Hosea.

4. Hauptsächlich hat man sich für die allegorische Erklärung auf e. 3 gestützt, wobei man von der Annahme ausgeht, dass das in e. 31 erwähnte Weib von Gomer bat Diblaim verschieden ist. Da zwei verschiedene Weiber nothwendig auf zwei verschiedene Völker führen, so falle damit, meint Hengstenb., auch die realistische Erklärung. Hengstenberg hat nicht gesehen, wie sein Einwand in noch viel stärkerem Masse die allegorische Erklärung trifft: war der Proph. lediglich durch Gründe der Zweckmässigkeit bei seiner Darstellung geleitet, warum dann in seiner Allegorie diese Inconcinuität, dass er von zwei verschiedenen Weibern redete, während es sich doch nur um ein Volk handelt? Wie oben zu 31 nachgewiesen ist, ist die Voraussetzung, dass es sich in 31 um ein von der Gomer verschiedenes Weib handelt, unrichtig. — Sind so die für die allegorische Auffassung geltend gemachten Gründe nicht stichhaltig, so giebt es andere, welche zu der realistischen nöthigen.

1. Schon der vorliegenden Darstellung wird man nur bei der realistischen Erklärung gerecht, es fehlt auch die leiseste Andeutung, dass es sich hier um eine Allegorie handelt. Es ist freilich richtig, dass im AT. Handlungen erwähnt werden, die nur als allegorische gedacht sein können, ohne dass sie doch als solche bezeichnet werden. Wenn es z. B. Jer 25¹⁵ heisst: Nimm den Becher Weins, diese Zorngluth aus meiner Hand, und tränke mit ihm alle Völker, zu denen ich dich senden werde« und in v. 17: »und ich nahm den Becher aus Jahves Hand und tränkte damit alle Völker«, so kann darüber kein Zweifel sein, dass es sich hier nicht um ein wirklich vollzogenes

Factum handelt. Aber in Jer 25.15.17 liegt die Unmöglichkeit an ein wirkliches Geschehniss zu denken in der Sache selbst: es handelt sich um eine unvollziehbare Forderung, dagegen hier in Hosea sind es Ereignisse, die in sich selbst durchaus nicht unmöglich sind.

2. Völlig treffend hat Simson darauf aufmerksam gemacht, dass die Wirkung dieser Erzählung um so grösser sein musste, wenn das Erzählte als Thatsache aus dem Leben des Proph. den Zeitgenossen bekannt war. Was aber musste es für einen Eindruck machen, wenn Hosea ein glückliches Familienleben führte, ein treues Weib hatte und zu seinen Zeitgenossen von seinem Weibe als *אשר יצא* redete? Je schärfer der Contrast des hier Berichteten mit der Wirklichkeit war, um so unverständlicher, um so räthselhafter musste das Wort des Proph. sein, um so mehr setzte er sich und seine Predigt Missdeutungen aus.

3. Für die von uns vertretene Auffassung spricht der hier sich findende Name des Weibes Gomer bat Diblaim, der jeder symbolischen Deutung spottet und der ja auch seiner Bildung nach durchaus anderer Art ist als die durchsichtigen Namen der Kinder: Lo Rahama und Lo 'Ammi. Und sollte es von Ungefähr sein, dass der Proph., der den Namen der Kinder verwerthet, niemals auch nur den leisesten Versuch macht, den des Weibes zu deuten? Hier bleibt nur eine Möglichkeit: der Name Gomer bat Diblaim ist ein dem Proph. gegebener, es ist der Name seines Weibes, der für die eigentl. prophet. Predigt völlig bedeutungslos ist. Hätten wir es lediglich mit einer Allegorie zu thun, wäre das Auftreten dieses Namens völlig räthselhaft.

4. Seit der Zeit des Hosea findet sich in zahlreichen Stellen des AT.'s das Verhältniss Jahves zu Israel unter dem Bild der Ehe vorgestellt. Es ist ja freilich richtig, dass man das Land schon in alter Zeit als Mutter der Bevölkerung dachte und Jahve Baal nannte, aber daraus allein würde sich doch das seit der Zeit des Hosea auftretende Bild noch nicht erklären, das wird nur begreiflich, wenn wir es in e. 1—3 mit wirklichen Erlebnissen des Proph. zu thun haben: Hosea heirathet Gomer bat Diblaim, die, ein echtes Kind ihrer leichtlebigen und sittenlosen Zeit, ihm die Ehe bricht. Indem der Prophet seinem schweren persönlichen Verhängniss nachdenkt, wird es ihm gewiss, dass er nur Jahves Willen vollführte, indem er das Weib nahm, und nicht minder wird er sich im Laufe der Zeit darüber klar, dass wenn er trotz der Gesunkenheit seines Weibes doch nicht von ihr lassen kann, sondern kraft seiner im Herzen lebendigen Liebe sie wieder unter seine Obhut zu bringen und zu bessern sucht, auch das nur Jahves Willen entspricht, ja er in Jahves Auftrag handelt. Aber diese trüben Erfahrungen seines eigenen Lebens vermochten dem Proph. doch nicht den Blick für die Fehler und Gebrechen seiner Zeit zu trüben, sein Kummer über eigenes Leid verminderte nicht den Schmerz über die Verkehrtheiten seines Geschlechts. So von eigenem Leid und dem Kummer über seines Volkes Niedergang bewegt, kommt er zu der Erkenntniss, dass er, was er durchlebt hat, als Prophet durchlebt hat: sein eignes Geschick ist ihm ein schwaches Abbild dessen, was Jahve von Israel erfahren hat, und nicht minder seine Liebe, dem treulosen Weibe gegenüber, ein Abbild der Liebe Jahves zu seinem treulosen Volk. Schon oben ist auf die Vermuthung Wellhausens hingewiesen, dass dem Proph. sich vielleicht erst nach der Geburt seines ersten Sohnes Jisre'el seines Weibes Untreue enthüllt habe, weil in dem Namen Jisre'el und seiner Deutung sich noch nichts findet, was auf die ehebreecherische Art der Mutter hindeutete. Das würde voraussetzen, dass Hosea sich schon seiner prophet. Aufgabe bewusst gewesen, ehe ihm die Bedeutung seiner ehelichen Erlebnisse für seine prophet. Predigt klar geworden, oder mit andern Worten Wellhausens: wir hätten zwei feste Punkte: der objective, der göttl. Anfang der Prophetie ist die Eheschliessung, der subjective, der menschliche Anfang liegt schon vor der Geburt des Jisre'el. Schwerlich ist auch die Behauptung W.'s zu beanstanden, dass die Erkenntniss des Mysteriums seiner Ehe nicht nothwendig zwischen diesen

II. c. 4-14.

e. 4 ¹Höret Jahves Wort, ihr Kinder Israel, denn Jahve hat zu rechten mit den Bewohnern des Landes, weil keine Treue und keine Liebe und keine Kenntniss Gottes im Lande ist. ²Sie schwören und lügen, morden und stehlen und brechen die Ehe, sie üben Gewaltthat, und Blutschuld reiht sich an Blutschuld. ³Desswegen trauert das Land, und alles, was darin wohnt, welkt, bis

beiden Punkten liegen muss, sondern möglicherweise nach dem letzten. Wenn Smend (Altth. Rel. S. 188 Anm.) demgegenüber geltend macht, dass Hosea gewiss nicht zufällig seinen Sohn Jisre'el genannt und hintennach erst dann diesen Sinn in dem Namen gefunden habe, so wird das gewiss auch von Wellh. nicht bestritten, wohl aber wird schwerlich die andere Behauptung Sm.'s als unumgänglich zuzugestehen sein, dass Hosea nur dann mit dem Namen seines Sohnes Jisre'el auf die Nähe des kommenden Gerichts weisen konnte, wenn er um den ehebrecherischen Ursprung dieses Sohnes wusste.

II. Cap. IV—XIV.

Während in c. 1-3 sich alles um die Erlebnisse in seinem Hause dreht, durch die der Proph. zu der ihm eigenthümlichen Erkenntniss des Verhältnisses Jahves zu Israel kommt, hört diese Art der Darstellung hier ganz auf, vielmehr haben wir hier eine kurze Skizzirung der vom Proph. gehaltenen Reden. Es ist wahrscheinlich, dass die Zeit hier weiter vorgerückt ist: weisen uns e. 1-3 wohl in die letzte Zeit des Jerebeam, so reichen diese capp. bis in die Tage des Menahem.

v. 1-10. Das sittlich-religiöse Verderben der grossen Masse hat seinen Grund in der Verkommenheit der Priester, die uneingedenk ihres hohen Berufes die Sünde mehren anstatt ihr zu wehren, darum trifft sie Gottes Gericht. Jahve tritt als Ankläger (zu 22 vgl. Meh 52. Jer 29) gegen Nordisrael auf. Nach v. 2 kann darüber kein Zweifel sein, dass חַסֵּד und אֱמֶת vom Verhalten gegen den Nächsten zu verstehen sind: jenes vorwiegend die Liebe gegen den Armen und Hülfbedürftigen, dies die Wahrhaftigkeit im Denken und Thun. Beides fehlt in Israel und zwar um desswillen, weil die rechte Gotteserkenntniss fehlt; nach den folgenden vv. sieht Hosea in diesem Mangel an Gotteserkenntniss die Quelle aller übrigen Uebel: mit Recht, denn wo Gott nur als Natarmacht gedacht ist, kann keine sittliche und religiöse Einwirkung von ihm ausgehen vgl. 22. 41. 54. 63 und aus späterer Zeit besonders Jer 2216 und Jes 119. Treffend macht übrigens Wellh. darauf aufmerksam, dass Hosea hier offenbar absichtlich nicht von חֻמּוֹת wie 22. 46. 54. 63 sondern von חֻמּוֹת אֱלֹהִים redet: חֵן und אֱמֶת sind keine specifisch israelitischen Forderungen sondern allgemein gültige göttliche Gebote der Menschlichkeit vgl. Amos u. Meh 68. v. 2 zeigt, was statt dieser Tugenden in Isr. an der Tagesordnung ist. Zu den Inff. vgl. K. § 113, 4b. ε. נָשָׂא בְהֵוֶה bestimmt אֱלֹהִים , das an sich nichts als bekräftigen, schwören ist, näher, beide verba zusammen bilden den Gegens. zu אֱמֶת . Zu חֵן vgl. Ez 1810. LXX lasen hinter חֵן noch בְּאֵץ . Das letzte Glied ist nicht ohne Schwierigkeit: Wellh. hebt nicht nur die Eigenthümlichkeit des Ausdrucks sondern auch den auffallenden Subjectswechsel heraus. Wie zu helfen ist, ist freilich nicht zu sehen: die alten Uebers. vermeiden den Subjectswechsel, scheinen aber kaum eine andere L.A. gehabt zu haben. Vielleicht ist es die Glosse eines Lesers, der diesen höchsten Frevel hier vermisste. v. 3 weist auf ein gegenwärtiges Uebel, eine Dürre, von der Land und Bewohner zu leiden haben, sie ist eine Folge der Sünde der Menschen. Zu dem Impf. und Perf. cons. vgl. K. § 112, 3b. בְּהֵוֶה נָשָׂא könnte nach Gen 721. 819. 910 die einzelnen Theile von נָשָׂא בְהֵוֶה einführen; da aber v. 4 offenbar voraussetzt, dass auch die Menschen-

auf die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels, und selbst die Fische des Meeres werden dahingerafft. ⁴Doch rechte nur Niemand und tadle nur Keiner, ⁵ist doch mein Volk dir gleich, du Priester. ⁶So wirst du denn straucheln

welt, wie begreiflich, von dieser Kalamität betroffen wird, so wird man richtiger **א** im Sinne von **סאמט**, mit (bezw. bis auf) zu nehmen haben vgl. Gen 92 nach Auffass. der Mass. Wie gewaltig die Dürre ist, hebt das letzte Glied heraus: die Gewässer trockenens aus, so dass sogar (**א**) die Fische dahingerafft werden. **א** **א** **א** ist nicht spec. von den Fischen des Meeres zu verstehen, es ist Bezeichn. für die Fische überhaupt. v. 4 wird gewöhnlich als Fortsetzung der Beschreibung der Verkommenheit des Volkes gefasst: trotz dieser Uebelstände verweigert das Volk doch die Annahme jeder Zurechtweisung seitens der Propheten, während sie selbst sich nicht das geringste Gewissen daraus machen, sogar gegen den lehrenden und rügenden Priester zänkisch und streitsüchtig zu verfahren, 4a wäre also Wort des Volks gegen die Propheten, 4b dagegen Wort Hoseas (Ew. u. a.). Aber nichts weist auf den Wechsel des redenden Subjects in 4a u. 4b, und wie kann derselbe Hosea, der mit solcher Schärfe sich gegen die Priester wendet, der nicht müde wird die Verkommenheit derselben zu zeigen, die Auflehnung des Volks gegen diese Priester als besonders grosse Sünde herausheben? Da in den folgenden vv. die Priester für des Volks Verkommenheit verantwortlich gemacht werden, weil sie Jahves Thora vergessen und damit dem Volke die Erkenntniss Jahves vorenthalten haben, weil sie ferner aus selbstsüchtigem Interesse des Volks Sünde mehrnen statt ihr zu wehren, so kann in v. 4 nicht eine Anklage des Volkes, sondern nur der Uebergang von jener (v. 1—3) zu der in v. 5 folgenden Anrede der Priester liegen (Wellh.). Demnach sind die Worte 4a Worte des Propheten, mit denen er sich gewissermassen selbst corrigirt (daher **א**): als Obj. der verba ist das Volk zu denken und **א** und **א** sind von dem in v. 1—3 enthaltenen Tadel des Propheten und seiner Gesinnungsgenossen zu verstehen. 4b muss die Mahnung in 4a begründen, freilich ist nicht sicher, wie zu bessern ist. Wellh. im Anschluss an Beck will lesen: **א** **א** **א** vgl. LXX **ὁ λαὸς μου**: und mein Volk macht es wie seine Pfaffen, folgt nur ihrem Beispiel; das übrigg bleibende **א** (= **א**) müsste als Vocativ vgl. **א** v. 6 genommen werden, nur ist nicht leicht ersichtlich, wie dies hieher verschlagen konnte. Oort will daher **א** **א** **א** lesen: **א** vor **א** wäre durch Dittographie entstanden: besser noch passte die LA. von P. Ruben zu dem Vorhergehenden und Folgenden: **א** **א** **א**. P. Ruben vermuthet, dass unmittelbar vor diesem Satz ein anderer ausgefallen sei, doch ist diese Annahme nicht nöthig. Bei beiden Lesarten würde sich auch am leichtesten die sofort folgende Anrede **א** begreifen. Zu dem von Wellh. vermutheten **א** von den Priestern des nordisraelitischen Reiches vgl. 105. Jedenfalls muss in v. 5 der Priester angeredet sein, wie sich das deutlich aus dem Vergleich mit v. 6 ergibt, neben dem Priester wird zugleich der Proph. als vom Gericht Gottes bedroht dargestellt, sie müssen nicht minder wie die Priester ihre eigentliche Aufgabe aus den Augen gelassen haben. Freilich stehen sie den Priestern nicht völlig gleich, die wenigstens an den Staatsheiligthümern zugleich als Diener des Königs eine hervorragende Stellung und Einfluss hatten, auch offenbar fest organisirt waren vgl. **א** v. 6. Auffallend ist **א**, insofern man als Gegensatz zum parallelen **א** vielmehr **א** erwartet, wahrscheinlich ist daher zu lesen **א**. Schwierig ist 5c. Da es sich hier wesentlich um das Gericht über Priester und Prophet handelt, so kann schwerlich an die Vernichtung des gesamten Volkes gedacht werden, das freilich in 24 als **א** erscheint, aber dort wird es treffend in der Anrede an die Israeliten **א** Mutter genannt, hier dagegen erlaubt das Suff. in **א** nur die Beziehung auf **א**. Andere haben **א** vom Priesterstande verstehen wollen: und ich vertilge deine Sippe, aber es ist nicht zu sehen, wie diese Uebersetzung von **א** möglich sein soll. Mit Rücksicht auf die LXX, welche **א** zu 5c zieht, corrigirte

bei Tage und auch der Prophet wird mit dir bei Nacht straucheln und ich vernichte *deine Söhne.* ⁶ *Mein Volk fällt der Vernichtung anheim aus Mangel an Erkenntnis.* Weil du (Priester) die Erkenntnis verachtet hast, so verachte auch ich dich, dass du nicht mehr mein Priester sein sollst, und hast die Unterweisung vergessen, so vergesse auch ich deine Kinder. ⁷ So viel sie sind, so sündigen sie, an die Stelle ihrer Ehre setze ich Schande. ⁸ *Meines Volkes Sünde*

Winckler (Alttest. Untersuchungen S. 181), vgl. Valetton z. d. St. לַלַּיְלָה לַיּוֹמִי יִפֹּס 'in Nacht will ich deinen Tag verkehren', aber weder erlaubt das Verb. diese Bedeutung — es lässt sich nur als 'gleichsetzen, vergleichen' im Pi. fassen — noch macht das vorhergehende הָיִים bzw. יָמִים die Ablösung von 5b wahrscheinlich, noch ist die Ausdrucksweise יִפֹּס d. i. הִכָּחַן יִפֹּס eine wahrscheinliche und durchsichtige. Ob אֲנִי vielleicht aus אֲנִי verderbt ist? vgl. v. 6. Jedenfalls wird יִפֹּס sich vertilgen durch das sofort folgende יִפֹּס geschützt. Bachmann schlägt vor: אֲנִי אֲנִי יִפֹּס יִפֹּס »alle seine (des 7a) Kinder will ich austilgen mit dir, aber das ist wenig wahrscheinlich, es ist nicht nur das doppelte אֲנִי sondern auch יִפֹּס auffallend, denn das könnte doch nur von Kindern im eigentl. Sinne verstanden werden, eher wäre בָּנָי verständlich. In 6a greift Hosea wieder auf den Anfang v. 1—3 zurück, es kann demnach nur = דַּעַת אֱלֹהִים v. 1 sein: der Mangel an Gotteserkenntnis ist die letzte Ursache des über das Volk gekommenen und noch kommenden Verderbens; dieser Mangel aber ist die Schuld der Priester, die ihren Beruf nicht erfüllt haben, diese Gotteserkenntnis zu pflegen. Da 6a^c für den Zusammenhang unnötig und auffallend ist, sowohl deshalb weil das Glied ohne entsprechend paralleles vereinsamt ist, als auch weil hier lediglich von Priestern die Rede ist, so halte ich es für wahrscheinlich, dass dies Glied nicht ursprünglich ist. Aus diesem v. folgt mit absoluter Sicherheit, dass Hosea diese Priester des nördlichen Reiches keineswegs als illegitime angesehen hat: sie gehen ihres Priesterrechtes nur darum verlustig, weil sie ihren Priesterberuf vernachlässigt haben. Zu יִפֹּס vgl. cod. Petropol. vom Jahre 1010, Baer zu d. St. und Delitzsch Complutensische Varianten S. 181. יִפֹּס in 6b ist nicht von יִפֹּס 6a abhängig zu machen. Aus der Vergleichung von v. 6 mit v. 1—3 ergibt sich zugleich mit Sicherheit, dass der wesentliche Inhalt der דַּעַת אֱלֹהִים sittlich-religiöser Art gewesen sein muss: sie giebt die vorher erwähnte Gotteserkenntnis und lehrt, was aus dieser für das Leben des Israeliten resultiert. Zur Aenderung der בָּנָי in בָּנָי (Winckler a. a. O. S. 181) liegt gar kein Grund vor, die Priester werden zu einer Einheit zusammengefasst wie ähnlich Dt 33^{8ff.} v. 7 haben Keil Sims. u. a. vom Volke verstehen wollen, aber mit Unrecht, wie v. 8 so ist auch v. 7 von den Priestern zu verstehen; יִפֹּס bezieht sich vielleicht nicht nur auf das numerische Verhältniss, sondern zugleich auf die Zunahme ihres Ansehens. Statt בָּנָי wollte Bachmann בָּנָי lesen, aber ohne Grund. 7b scheinen Chald. und Syr. יִפֹּס gelesen zu haben. Geiger (Urchrift S. 316) sieht das als urspr. Text an, will aber zugleich בָּנָי lesen, so dass hier von der Vertauschung von Jahves Herlichkeit gegen den schmählichen Götzendienst (קִלְקִל) die Rede wäre. Aber diese Auffassung ist unmöglich, dadurch wird ein dem Zusammenhang ganz fremder Gedanke eingetragen, v. 8 sagt deutlich, worin der Priester Sünde gegen Jahve bestand. Wollte man יִפֹּס lesen, müsste man 7b vielmehr davon verstehen, dass sie durch ihr selbstsüchtiges Treiben sich selbst degradirt und ruiniert haben. Der MT. giebt einen treffenden Sinn: יִפֹּס entspr. dem לֵי in 7a: dadurch dass Jahve das Gericht über die Priester hereinbrechen lässt und sie aus ihrer geachteten Stellung verjagt, verwandelt er ihre Ehre in in Schmach. v. 8 bestimmt das הִטָּא v. 7a näher. Gewöhnlich hat man הִטָּא von den Sündopfern des Volkes verstanden, aber dann ist nicht klar, welcher Vorwurf in 8a liegt, da ja die Sündopfer den Priestern rechtlich zukamen. Man hat daher 8b zur näheren Bestimmung herangezogen: sie haben eine Freude an der Vermehrung von Israels

essen sie und nach ihrer Verschuldung tragen sie Verlangen. ⁹So wird es denn wie dem Volke den Priestern ergehen: ich suche ihre Wege an ihnen heim und ihre Thaten vergelte ich ihnen. ¹⁰Sie werden essen und nicht satt werden, huren und *kein Vergnügen daran haben*, denn sie haben Jahve verlassen.

¹¹*Hurerei, Wein und Most benimmt den Verstand.* ¹²Mein Volk befragt

Sünde, weil sie damit auch ihre Einnahmen: Sünd- und Schuldopfer mehren. Aber auch so bleiben erhebliche Schwierigkeiten: 1) für die durch Sühnopfer zu sühnenden Sünden (אֲשֶׁר בְּשִׁנְיָה) wäre כִּן eine unmögliche Bezeichnung, 2) in dieser Zeit des Hosea lässt sich das Vorkommen der Sühnopfer nicht nachweisen. Wohl kennt man eine an die Priester zu zahlende Busse vgl. II Reg 1217, aber die Anschauung, dass diese Busse zugleich Opfer an Jahve ist, ist dieser älteren Zeit ganz fremd vgl. m. Arch. II, 225 ff. Es wird deshalb richtiger sein, חַטָּאת dem parallelen כִּן entsprechend von der Sünde zu verstehen, es empfängt seine nähere Erklärung durch 811, wo Hosea deutlich des Volkes Cultus seine Sünde nennt vgl. Am 44: sie meinen mit ihren Opfern Jahves Forderungen zu erfüllen, aber das ist nur ein Beweis, dass sie Jahve nicht kennen. Die Priester pflegen diese Unkenntniß, anstatt ihr zu wehren, weil sie von den Opfern sich nähren. Das Suff. in חַטָּאת müsste distributiv gefasst werden vgl. K. § 145, 5 Anm., wahrscheinlich ist חַטָּאת zu lesen. v. 9f. bringen die Strafe: der Priester wartet gleiches Gericht wie dem Volke: sie sollen essen und nicht satt werden u. s. w. Grade dies אֲכָלוּ, das sich zweifellos auf die cultischen Mahlzeiten bezieht, beweist, dass v. 9. 10 nicht vom Volk (Guthe) verstanden werden kann; der Gedanke ist doch offenbar der: alle ihre Häufung der Opfer, die sie im selbstsüchtigen Interesse erstreben, wird vergeblich sein. Auf den Cultus bezieht sich auch חַטָּאת, für das, den andern Verbis entsprechend, besser חַטָּאת zu lesen ist. Nach Am 27 kann darüber kein Zweifel sein, dass vom Baalcultus her die Hierodulie auch in den Jahvecultus eingedrungen war. Hat aber חַטָּאת diese Bedeutung, so kann חַטָּאת nicht ursprünglicher Text sein, denn mit dieser Hierodulie, überhaupt mit der Unzucht, hat die Vermehrung des Volks vgl. Ex 112 nichts zu thun; auch LXX hat dies verb. hier nicht gelesen, sondern חַטָּאת vgl. ISam 294 in der Bedeut.: Wohlgefallen, Genuss haben. 10c begründet das Gericht noch einmal durch Hinweis auf ihre Hauptsünde. חַטָּאת nach חַטָּאת ist offenbar fehlerhaft; freilich wird jenes חַטָּאת als Obj. verbunden vgl. Ps 317. Prv 2718. Jon 29, aber חַטָּאת wird nie mit ל und dem Inf. verbunden. Ob חַטָּאת verderbt ist aus חַטָּאת? Vielleicht ist das Glosse zu חַטָּאת (Oort, Wellh.). Bachmann suchte durch Heranziehung von חַטָּאת aus v. 11 zu helfen: sie haben Jahve verlassen, um Hurerei zu treiben, doch ist חַטָּאת in Verbindung mit חַטָּאת wenig wahrscheinlich.

v. 11ff. handeln nicht mehr von den Priestern sondern von dem Volk und seinem unzuchtigen Gottesdienst. Die vv. lassen sich als Fortsetzung des Vorhergehenden begreifen: während v. 1—3 auf die Schäden im sittl. Leben hingewiesen, nimmt der Proph. hier auf den unsittlichen Cultus Rücksicht, der eine Reihe der schlimmsten Uebelstände hervorruft. Die Sinnlichkeit, sobald sie den Menschen beherrscht, macht sinnlos; die Folge zeigt sich in dem sinnlichen und zugleich sinnlosen Gottesdienst, dem sich das Volk hingeeben hat — das muss der Ged. sein auf den v. 11 aufmerksam machen will. Mir ist es wahrscheinlich, dass v. 11 Glosse ist. Längst ist der sprichartige Character dieses eingliedrigen v. aufgefallen, dazu kommt, dass חַטָּאת in v. 11 offenbar im eigentlichen Sinne zu verstehen ist, während חַטָּאת u. חַטָּאת in v. 12 offenbar in übertragener Bedeut. gebraucht sind, erst in v. 13 wird חַטָּאת in eigentl. Bed. gebraucht. Uebrigens hat Hosea sonst חַטָּאת, denn חַטָּאת in 610 ist wahrscheinlich verderbt; erst seit Jer. kommt חַטָּאת häufiger vor. Zu ל als Sitz der Einsicht und des Verstandes vgl. Job 810. 94. 123. 24. Prv 632 u. ö. Anstatt bei Jahve Orakel zu suchen, thun sie es beim Holz u. Stab, ein Beweis ihrer Thorheit. An welche bestimmte Form der Wahrsagerei gedacht ist, lässt

sein Holz und sein Stock giebt ihm Kunde, denn ein hurerischer Geist hat *sie* bethört, dass sie huren untreu ihrem Gott. ¹³Auf den Höhen der Berge schlachten sie und auf den Hügeln opfern sie, unter Eiche, Pappel und Terebinthe, weil ihr Schatten schön ist. Darum huren eure Töchter und eure jungen Weiber brechen die Ehe. ¹⁴Ich will an euren Töchtern nicht ahnden, dass sie huren, noch an euren jungen Weibern, dass sie die Ehe brechen, denn sie selbst gehen ja mit den Huren abseits und opfern mit den heiligen Lustdirnen, und das unverständige Volk kommt zu Fall. ¹⁵Wenn du, Israel, hurst, so möge sich Juda nicht verschulden! Geht nicht nach Gilgal, zieht

sich nicht mit Sicherheit bestimmen, vielleicht an die sogenannte Rhabdomantie, die bei verschiedenen Völkern üblich war vgl. Cyrill Alex. bei Winer Rw. II, 673 Herod. 4, 67 Tacit. Germ. 10. Zu יִשְׂרָאֵל בַּעֲבֹרָה vgl. יִשְׂרָאֵל בַּעֲבֹרָה II Sam 21. 1623 u. ö. Man könnte auf den Ged. kommen nach v. 11 den Sinn von יִשְׂרָאֵל בַּעֲבֹרָה zu bestimmen, aber so ergiebt sich keine rechte Begründung für 12a: das Befragen des Götzen statt Jahves kann nicht in dem Geist der Hurerei begründet sein, wahrscheinlich steht יִשְׂרָאֵל in übertragenem Sinne. Das Obj. kann beim Verb. nicht entbehrt werden, es ist daher mit Syr. הִלַּחֵם zu lesen. Sachl. deckt sich יִשְׂרָאֵל בַּעֲבֹרָה mit יִשְׂרָאֵל בַּעֲבֹרָה 12, nur dass an der letzteren Stelle die Verletzung der Pflicht der Nachfolge, an der ersteren die Verletzung der Pflicht der Unterordnung herausgehoben wird. v. 13 bringt die Ausführung von v. 12 fin.: nicht die Illegitimität der Kultusstätten will der Proph. herausheben, denn selbst in Juda waren zu dieser Zeit die Bamoth durchaus legitim, sondern die Art des Kultus ist es, die Jahves Widerwillen hervorruft: nominell treiben sie Jahvedienst, thatsächlich aber ist es jener unzüchtige Kultus, den schon die Kanaaniter an diesen Stätten getrieben und den die Israeliten mit den Kultusstätten übernommen haben. Die einzelnen Bäume individualisiren das häufige יִשְׂרָאֵל בַּעֲבֹרָה; בַּל עֵץ יִשְׂרָאֵל diese Bäume sind nicht nothwendig auf den Höhen zu denken vgl. Jer 32. Die Bedeutung von בַּל עֵץ ist zweifelhaft: LXX geben es hier durch λευκή, Gen 3037 durch στέγαξ wie ähnlich im Arab. und Aethiop.; zwischen אֵלֶּךְ Eiche und אֵלֶּךְ Terebinthe ist λευκή d. i. populus alba wahrscheinlicher. Zu עֵץ vgl. zu Am 45. עֵץ schliesst sich schwer an 13a an: es legt den Gedanken nahe, dass vorher vom unzüchtigen Kultus der Männer die Rede war, der die Unzucht der Weiber zur natürlichen Folge hatte. Dieser Gedanke ist aber in 13a nicht direct ausgesprochen. Da die einzelnen Theile in v. 13 genau parallel sind, so ist zu vermuthen, dass nach עֵץ ein diesen Gedanken zum Ausdruck bringendes verb. verloren gegangen ist, vielleicht stand es gar an Stelle von עֵץ בַּל, so dass diese Worte vielleicht durch einen späteren Abschreiber aus den verwischten Zügen jenes verb. entstanden sind. Bei der Unzucht der Weiber ist ebenfalls vorwiegend an den Kultus zu denken: werden die Männer von dem sinnlichen Kultus hingenommen, um wie viel mehr die zur Sinnlichkeit so viel leichter neigenden Weiber! Darum will Jahve diese Weiber nicht strafen, weil sie durch das böse Beispiel verführt sind v. 14 vgl. das Verhältniss von v. 1—3 zu v. 4 ff. עֵץ wiederholt den einst gewiss in v. 13 vorhandenen Gedanken. Pi. von עֵץ nur hier, sonst in der Bedeut. »sich absondern« das Niph., das vielleicht auch hier zu lesen ist. Zu עֵץ den geweihten Lustdirnen vgl. m. Arch. II, 132. 264. 307. עֵץ לֹא müsste dem Zusammenhang nach sich wesentlich mit עֵץ וְעֵץ und עֵץ וְעֵץ decken, da es sich offenbar von dem עֵץ unterscheidet. Zum Relativs. עֵץ לֹא vgl. K. § 155, 2b 1. Da aber diese Bezeichnung der jungen Weiber, bezw. des jungen Volkes überhaupt, im Unterschied von den Männern auffallend ist, das Glied auch in diesem Vers mit strengem Parallelismus. überschüssig und für den Zusammenhang völlig entbehrlich ist, so ist es vielleicht hier angefügtes Fragment, das einst in anderem Zusammenhange stand; jedenfalls zeigen die folgenden vv. starke Verderbnisse. 15a unterbricht völlig den Zusammenhang, in 15b geht die Anrede an Israel fort, von dem auch v. 14 handelte; offenbar

nicht hinauf nach Beth Aven und schwört nicht *in Beër Šeb'a*: so wahr Jahve lebt. ¹⁶Denn einer störrigen Kuh gleich ist Israel störrig geworden, soll nun Jahve sie wie ein Lamm auf weiter Aue weiden? ¹⁷Ein *Genosse* von Idolen ist Ephraim, ¹⁸ sie treiben Hurerei, lieben *Nichtiges*

haben wir in v. 15a den Einschub eines Lesers. 15b kann nicht directe Forts. von v. 14 sein: entweder ist durch 15a ein Wort verdrängt, das den Uebergang machte, oder v. 15b beginnt ein neues freilich nur trümmerhaft erhaltenes Redestück. Zu v. 15b vgl. Am 55. אף בַּיָּד אֵין ist mit Rücksicht auf jene Stelle des Am. gebildet. Nach אֵין חֶסֶד ist wahrscheinlich ein nom. loci ausgefallen, weil das Schwören bei Jahve an sich nicht verboten sein kann vgl. Jer 42. Dtn 613. 1020, es muss also an einen bestimmten Kultus gedacht sein. Da nun auch in Dan und Bethel geschworen wurde Am 814, so genügt das Schwurverbot allein nicht, um auf einen bestimmten Kultus zu verweisen; wahrscheinlich ist חֶסֶד אֵין ausgefallen, da dies von dem Zeitgenossen Amos neben Gilgal und Bethel 55 und auch sonst 814 erwähnt wird vgl. Gen 2131. 2631ff., und der Schwur hier in Beer Scheba beim Kultus wohl auch eine besondere Bedeutung hatte. Bethel ist identisch mit dem heutigen Beitin, etwa 4½ Stunde nordöstlich von Jerusalem. Gilgal ist schwerlich = Tell 'Gel'g'ul, bei den Alten Jericho, sondern eher südwestlich von Seilun (Silo) 'Gilg'ilije. v. 16 schliesst sich auf keine Weise an die vorhergehende Abmahnung in 15b an. Gewöhl. wird die Verbindung so hergestellt: v. 15b werde durch Hinweis auf die Strafe begründet (Keil, Hitz. u. a.), aber בִּי führt nicht die Strafe, sondern die Thatsache der unbeugsamen Widerspänstigkeit Israels ein. יָדָה יָדָה eine störrige Kuh, es sieht an das Joch nicht gewöhnen will vgl. Dtn 2118, ihr ist Isr. gleich, insofern es nicht an die Forderungen Jahves sich fügen will. יָדָה leitet den Schluss ein: nun d. i. bei diesem Thatbestand; 16b kann aber nicht eine directe Strafandrohung enthalten = Jahve werde sie in die Freiheit der Verbannung und Zerstreuung unter die Völker dahin geben, denn Jahves Hirtenthätigkeit gegenüber Israel ist sonst Ausdruck seines Schutzes und seiner Versorgung vgl. Ps 23, und כִּי־יָדָה genügt nicht um dieses Bild in das Gegentheil zu verkehren, vielm. ist der Satz als Frage zu fassen mit negativem Sinn ohne Fragepartikel wie ISam 227. 2511 u. 5. כִּי־יָדָה bildet den Gegens. zu יָדָה יָדָה: da Isr. der störrigen Kuh gleich ist, kann Jahve es nicht wie ein flügsames, leicht zu leitendes Lamm behandeln; כִּי־יָדָה die weite Aue, so dass es also immer Nahrung finden kann. v. 17 setzt den Ged. von v. 16a fort. Statt חֶסֶד wird man nach Jes 4411 besser חֶסֶד lesen: Genosse von Idolen ist Ephr. Da von faktischem Götzendienste weder bei Amos noch bei Hosea die Rede ist, so wird man חֶסֶד von den Idolen d. i. den Jahvebildern zu verstehen haben, die für Hosea auf derselben Stufe wie Baal stehen. Wellh. weist zur Erklärung dieses חֶסֶד דָּבָר darauf hin, dass durch den Opferdienst eine Alliance der Anbeter und der Angebeteten zu gegenseitigem Nutzen abgeschlossen wird vgl. m. Archaeol. II, 213ff. v. 17b ist bei dem jetzigen Text nicht verständlich. חֶסֶד mit ל der Person hat sonst die Bedeutung: lassen, zulassen vgl. IISam 1611. IIReg 2318; wer angeredet sein soll, ist nicht ersichtlich, da der Proph. ja, wie 16b zeigt, der Redende ist. Wenn Keil behauptet, die Worte seien der Sprache des gewöhl. Lebens entnommen und haben nur den Sinn: mag es bei seinem Götzendienste bleiben, die Strafe wird auch nicht ausbleiben, — so ist das eine Verlegenheitsauskunft, wie kann der Proph. eine derartige Redensart mechanisch in seine Proph. übernehmen, zumal doch der Hauptged., dass Isr. der Strafe nicht entgehen wird, gar nicht zum Ausdr. gebracht ist? Wahrscheinlich liegt hier eine Textverderbniss vor, vielleicht enthielt 17b einen dem 17a parallelen Ged.: LXX hat ἐθηκε ἀσάδιστα übers., also חֶסֶד als Perf. אֵין als Subj. genommen, ob sie nach ל noch ein nom. etwa חֶסֶד gelesen oder lediglich gerathen hat, ist freilich fraglich. Auch v. 18f. ist meist unverständlich. Die Uebers.: ausgeartet ist ihr Saufen (Ew. Keil) lässt sich sprachl.

19 der Wind *führt sie hinweg* mit seinen Fittigen, dass sie zu Schanden werden ob ihrer *Altäre*.

5 ¹ Höret dies, ihr Priester, und merke auf, Haus Israel, und Haus des Königs horch, denn euch gilt das Gericht: Ihr seid eine Schlinge geworden für

nicht rechtfertigen, auch durch Jer 221 nicht. סֵבֶר ist Jes 122 berauschendes Getränk, dementpr. übers. Hitz.: es weicht ihr Wein d. i. es vergeht ihr Rausch, schliesslich deutet er סֵבֶר gar vom Rausch der Hurerei, was völlig undenkbar ist; סֵר soll Perf. proph. sein, aber das ist neben סֵרִי und סֵרִי , die gegenwärtige Zustände beschreiben, gleichfalls unmöglich. Die alten Verss. haben keinen besseren, brauchbaren Text gelesen. LXX scheint vor sich gehabt zu haben: ῥῆμα ῥῆμα . Vollers vermuthet freilich als urspr. Text der LXX ῥῆμα , er schliesst danach auf ursprüngliches סֵרִי , aber weder ist jene Vermuthung sicher vgl. Field zu d. St., noch lässt sich mit dem so gewonnenen Text etwas anfangen. Houtsma (ThT IX, 60) conjectirte סֵרִי »eine Gesellschaft von Zechern«, das ergäbe einen in Zusammenhang möglichen Sinn. In 18b bietet LXX סֵרִי nicht, das auch jeder Erklärung spottet — es ist offenbar durch Dittographie entstanden; Bachmann's Conjectur סֵרִי st. סֵרִי ist wenig wahrscheinlich —, und statt סֵרִי scheinen sie סֵרִי gelesen zu haben, vgl. zu ihrer Uebers. $\text{ἡ γὰρ ἡμετέρα αὐτῶν}$ 55 Zch 113. Jer 125. Ez 724. 2421. Dementspr. übers. Heutsma: sie haben die Schande lieber als ihren Stolz d. i. Baal lieber als Jahve. Aber diese Erklärung hat mehrfache Bedenken: sonst ist weder bei Hosea noch bei Amos davon die Rede, dass an die Stelle des Jahvedienstes der Baaldienst getreten ist, sondern das ist der Vorwurf, dass der Jahvedienst den Charakter des Baaldienstes angenommen hat. Richtig hat auch Wellh. geltend gemacht, dass man als Gegens. zu סֵרִי nicht סֵרִי , sondern סֵרִי erwarten würde vgl. v. 7. Jer 211, wie auch das Suff. fem. hier ohne Beziehung ist. Mit dem MT. ist jedenfalls nichts anzufangen: סֵרִי ihr Schilde d. i. ihre Fürsten ist ein durch Ps 4710 keineswegs sicher zu belegender Tropus vgl. Cheyne zu d. St., der jedenfalls bei Hosea im höchsten Grade auffallend wäre. Bachmann vermuthet unter Hinweis auf v. 11. 12 für סֵרִי סֵרִי vielmehr: סֵרִי »leichter sind ihre Stäbe als ein Körnlein«, doch ist das bedenklich, da nach dieser Schilderung ihres Abfalls der Sinn eines derartigen Satzes nicht recht begreiflich ist. Beachtenswerth ist die Bemerkung von Bachmann, dass סֵרִי , aus סֵרִי verderbt, Rest einer ursprünglichen סֵרִי ist. In 19a muss die Strafe angekündigt werden, wie das aus 19b mit Sicherheit folgt, aber der MT. ist auch hier nicht in Ordnung: nicht nur dass das Suff. in סֵרִי ohne Beziehung ist, auch סֵרִי selbst ist auffallend, da man nicht sieht, warum Hosea hier gegen seine sonstige Art die nota Accus. gebraucht; aber auch der Ged.: packen wird (Perf. proph.) der Wind sie in (mit) seinem Flügel (Keil u. a.) ist kaum genügend, um die Folge 19b verständlich zu machen. In 19b ist mit LXX Syr. natürlich סֵרִי zu lesen, da ein Plur. mit weibl. Endung von סֵרִי niemals vorkommt, und der Text der LXX durch 811 gestützt wird: auf den Kultus vertrauen sie, insofern sie der thörichten Hoffnung sich hingeben, dadurch die Gottheit beeinflussen und sich verbinden bzw. sich ihre Hilfe sichern zu können, sie werden mit ihren Hoffnungen zu schanden werden. Bei der von Orelli versuchten Uebers.: der Wind pakt sie an ihren Säumen bzw. Zipfeln (vgl. zu סֵרִי in diesem Sinne ISam 245f. Hag 212 u. 5.) würde zwar die jetzt auffallende verschiedene Beziehung desselben Suff. beseitigt sein, aber die Differenz zwischen Vorauss. 19a und Folge 19b wäre eine noch viel stärkere als bei jener Erkl. Keils.

c. 5, 1—9 wendet sich hauptsächlich wider die Priester und den Hof, welche Israel verführt haben, die Strafe trifft freilich alle, dann werden sie vergeblich Jahve suchen, er hat sich ihnen entzogen. v. 1. Die Priester werden vom Gericht getroffen wegen der 44ff. dargelegten Verschuldung. בֵּית הַכֹּהֵן die Bezeichnung des Hofes und der obersten Beamten, die vermöge ihrer Stellung wohl in der Lage gewesen wären, auch

Mispa und ein Netz, ausgespannt auf dem Tabor ² und ^{*}eine tiefe Fallgrube zu Sittim^{*}. Ich aber züchtige sie alle. ³Ich kenne Ephraim, und Israel ist mir nicht verborgen, *ja gehurt hast du, Ephraim, befleckt ist Israel.* ⁴Sie lassen nicht ihre Handlungen, umzukehren zu ihrem Gott, denn ein Hurengeist ist

den Priestern auf den rechten Weg zu helfen, waren diese doch nichts als Beamte, die sammt ihrem Kultus vom Willen des Königs abhingen. ¹בי לבס יי' begründet die Aufforderung zur Aufmerksamkeit: das Gericht droht über sie hereinzubrechen. Die nach Mch 31 versuchte Erklärung giebt keinen im Zusammenhang befriedigenden Sinn. ²בי מר führt ירמ' aus, dementsprechend ist בי = מר als Einführung der directen Rede anzusehen. Ueber מר vgl. zu Am 35: ist jenes mehr »Schlinge«, so ist ירמ' »Netz, Garn«. מרמ' ist wohl identisch mit מרמ' נלע Jde 1017. 1111. 29, auch מרמ' Jos 1326, wahrscheinlich = es-Salt, dem Hauptort des Bezirks Belk'a, Tabar = 'G. et-Tur auf der Grenze von Isaschar und Sebulon. 2a spettet bei dem jetzigen Text jeder Erklärung. Gewöhnl. ist מרמ' als Inf. Pi. von מרמ' »schlachten« abgeleitet und vom Schlachten der Götzenopfer verstanden, aber weder dies ist möglich, noch konnte dies verb. mit הענין verbunden werden. Auch die nach 9a versuchte Erklärung, welche מרמ' = מרמ' nimmt, genügt nicht völlig, weil sowohl מרמ' dabei zu keiner befriedigenden Auffassung kommt, als auch um desswillen, weil diese Fortsetzung der vorhergehenden bildl. Rede auffallend ist. Den richtigen Weg hat schon Umbreit eingeschlagen und Wellh. weiter verfolgt: er vermuthet mit Recht: מרמ' מרמ' und die Grube von Sittim haben sie tief gemacht: מרמ' entspricht מרמ' ורמ', ורמ' die Grube, die ja ebenfalls zum Fang der Thiere benutzt wurde, vgl. Ps 9413. Ez 194. 8, entspricht מרמ' ורמ' auch מרמ' Num 251. Jos 21. 31 ist jener Lagerplatz in Moab, wo sich Israels Abfall zu Baal Pe'er vollzogen haben soll. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass alle drei Oertlichkeiten als Stätten eines besonders sinnlichen und verführerischen Kultus hier in Betracht kommen. Mit ירמ' schreitet der Preph. von der Darlegung der Schuld zur Strafe fort, zugleich aber auch von den Verführern, denen ירמ' בי מר galt, mit zu den Verführten. LXX hat wohl מרמ' gelesen, doch ist kein Grund מרמ' anzugeben, das den Ged. noch stärker zum Ausdr. bringt. v. 3 führt aus, warum Jahve sie alle strafen wird, weil er eben alle ihre Sünden kennt. 3b würde sich am leichtesten als Inhaltsangabe von ירמ' und מרמ' begreifen lassen; faast man בי begründend, so könnte 3b nur zu 2b gezogen werden, nicht aber zu 3a, in diesem Falle wäre aber בי immerhin auffallend, weil ja auch 3a in demselben Verhältniss zu 2b steht, obne dass vor 3a doch בי sich findet. Wellh. vermuthet in 3b die nach 610 geschriebene Ergänzung eines Späteren, denn thatsächl. kann 3b ohne Schaden für das Verständniss vermisst werden. Jedenfalls wird man מרמ' st. מרמ' (Wellh.) lesen müssen vgl. dieselbe Verwechslung I Reg 118 LXX und 29 LXX Luc. מרמ' ist hier bedenklich, es führt sonst bei Hosea die Strafe vgl. 57 bezw. eine Folgerung ein vgl. 72. 4a setzt logisch die Begründung fort: es muss zum Gericht kommen, weil die Umkehr unmöglich ist. Da Subj. in מרמ' nur die Israeliten sein können, so empfiehlt es sich zunächst diese auch als Subj. in ירמ' als Obj. zu fassen, der Sinn muss etwa der sein: sie lassen von ihrem Thun und Treiben nicht ab, um zu Jahve umzukehren. Die Schwierigkeit liegt nur in ירמ', das Hitz. u. a. in dem Sinn von »preisgeben« d. i.: »ablassen von« mit Berufung auf Jde 328. 151. ISam 248ff. fassen wollen, aber diese Bedeut. folgt aus diesen Stellen nicht. Desshalb haben andere מרמ' zum Subj. machen wollen, doch könnte in diesem Fall ein Obj. um so weniger entbehrt werden, als nur dadurch die Möglichkeit gegeben wäre, das rechte Subj. für מרמ' zu gewinnen, und selbst dann bliebe der Ged. auffallend, weil die Unmöglichkeit zur Umkehr hernach besonders begründet wird, was man nach dem Satz: »ihre Thaten gestatten ihnen nicht umzukehren« nicht erwartet. Beanstandet man die obige Bedeutung »preisgeben« für מרמ' vgl. LXX, so bleibt nur die Annahme

in ihrer Mitte, und Jahve kennen sie nicht. ⁵So zeugt denn Israels Stolz ihm ins Angesicht, und Ephraim wird straucheln durch seine Schuld, [es strauchelt auch Juda mit ihnen]. ⁶Mit ihrem Kleinvieh und ihren Rindern gehen sie Jahve zu suchen, aber sie finden ihn nicht, er hat sich ihnen entzogen. ⁷*Denn sowohl sie selbst* sind wider Jahve treulos, als auch haben sie Bastarde geboren, nun

eines Textfehlers. Zu 4b vgl. 412, wo derselbe Ged. sich findet, dass die Sinnlichkeit sie irre führt und verleitet, diese macht ihnen auch die Erkenntniss unmöglich, dass dieser sinnl. Kultus dem Wesen Jahves widerspricht, denn das bleibt ihnen fremd. v. 5 geht zur Strafe über. **בָּנֵי** erfordert für **עָדָה** die Bedeut.: zeugen, Zeugniss ablegen: statt **נָא** steht **בָּנֵי**, um zu betonen, dass das ein für jeden erkennbares Zeugniss ist vgl. Job 168. **אֶת־יִשְׂרָאֵל** verstehen Keil, Hitz. u. a. von Jahve nach Am 87, aber weder beweist letztere Stelle, die nach 6s zu erklären ist, dies vgl. zu Am 6s und 87, noch passt diese Auffassung, selbst wenn sie sonst begründet wäre, hier recht in den Zusammenhang, wo ja Jahve als Richter und Ankläger auftritt. Vielmehr bezeichnet **אֶת־יִשְׂרָאֵל** ihren Hochmuth, mit dem sie alle Einreden des Proph., alle Mahnungen und Warnungen in den Wind schlagen. **יִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל** sind schwerlich urspr., entw. sind beide Wörter Zusätze eines Lesers, der so nach **בָּנֵי** meinte den Plur. **יִשְׂרָאֵל** erklären zu müssen, oder doch **יִשְׂרָאֵל** vgl. zu **יִשְׂרָאֵל** 610. Statt **נָא** wird durch den Zusammenhang **יִשְׂרָאֵל** bezw. **יִשְׂרָאֵל** gefordert vgl. LXX, man sähe nicht, warum bei dem nur nebenbei erwähnten Juda das Perf. proph. stünde. Es bleibt zweifelhaft, ob 5e ursprünglich ist, da vorher nur von Isr.'s Sünden die Rede war. v. 6. Ist das Gericht eingetreten, werden sie Jahve mit ihren Opfern suchen, in der Meinung seinen Zorn damit besänftigen zu können, aber vergeblich, er hat sich ihnen entzogen. **נָא** nur hier in intrans. Bedeut. v. 7 bringt noch einmal ihre Sünde auf einen kurzen Ausdruck: es ist ein treuloses, ehebrecherisches Geschlecht. Fraglich ist freilich die Verbindung des ersten und zweiten Satzes miteinander: was soll das heissen: sie sind von Jahve abgefallen dadurch dass sie Bastarde gezeugt haben? Wellh. sagt mit Recht, dass diese Begründung sich unmöglich auf die heilige Hurerei bezogen haben kann. Auch damit kommt man nicht weiter, dass man an 21 erinnert, wonach die Gesamtheit des Volkes als die Mutter, die Einzelnen als die Kinder betrachtet werden, denn auch von hier aus ergiebt sich kein Verständniss für die Begründung. Vielleicht ist der Text nicht ganz in Ordnung. Die LXX hat im Beginn von v. 7 noch ein **נָא** gelesen, mit Rückf. darauf vermuthet Marti (S. 171), dass urspr. Text war: **נָא הֵם בָּנֵי בָרָה**, so dass sich also der Sinn ergäbe: nicht nur sie selber sind Jahve untren geworden, sondern sogar ein Bastardgeschlecht haben sie in die Welt gesetzt d. h. also: es handelt sich nicht um einmaligen Abfall, sondern um eine völlig verseuchte Nation. Bei der grossen Aehnlichkeit des altsem. **נָא** u. **נָא** ist der Ausfall eines **נָא** nach **נָא** leicht zu begreifen, der Sinn passt trefflich in den Zusammenhang, und das Verhältniss von 7aα zu 7aβ ist klarer. Zu **נָא** vgl. Jes 6516. **נָא** steht auch Jer 320. Mal 214 von der ehelichen Untreue; **נָא** Bastarde, die Jahve nicht kennen und er nicht kennt, deckt sich mit **נָא** 12. 26; so sind die Glieder des jetzt lebenden Geschlechts nicht erst geworden, sondern so waren sie von ihrer Geburt an und konnten als Söhne einer solchen Mutter nicht anders sein, daher **נָא**. In 7b leitet **נָא** die Strafe ein. Gewöhnl. versteht man **נָא** vom Neumond, aber dabei bleibt die Schwierigkeit, dass **נָא** als Subj. sich schlecht eignet, mag man nun **נָא** lediglich als Zeitbestimmung ansehen, oder als Festzeit überhaupt, so dass der Sinn ist: euer Gottesdienst wird den Untergang über euch bringen, eine von Keil versuchte, aber nicht begründete Erklärung, da der Neumond doch nicht eine derartige Bedeutung im cultischen Leben hatte, dass man ihn geradezu für dies setzen konnte. LXX scheint **נָא** (*ἐπεσφῆ*) gelesen zu haben, was natürlich keinen erträglichen Sinn giebt. Neben **נָא**, das wohl zweifellos von den Aekern zu verstehen ist, könnte

wird er sie fressen ⁸Stosst in die Trompete zu Gibeä, in die Posaune zu Rama, lärmet in *Bethel*, *setzet* Benjamin *in Schrecken*. ⁹Ephraim wird zur Wüste werden am Tage der Züchtigung, über die Stämme Israels verkündige ich Zuverlässiges.

¹⁰*Israels* Fürsten sind Grenzverrückern gleich geworden, über sie will

man auf den Ged. kommen ^{הָיָה} zu vocalisiren und etwa zu lesen ^{הָיָה} ^{הָיָה}: nun wird er sie hindern ihre Felder zu pflügen, aber mit Recht hat das Welth. als völlig unbefriedigend verworfen. Das gilt auch von Oorts Conj., der ^{הָיָה} etwa zu ^{הָיָה} ändern und vom Feind verstehen will: sowohl diese Bezeichnung des Feindes — noch dazu völlig indeterminirt — ist auffallend, als auch der Ged. ungenügend. Welth. vermuthet, dass der Fehler in ^{הָיָה} steckt: hier habe wohl ein Impf. mit schlimmer Bedeutung etwa ^{הָיָה} gestanden, dadurch gewinnt er Jahve zum subj.: der, gegen den sie gesündigt, ist auch der Vollstrecker des Gerichts. v. 8. 9 sind in der Tonart von v. 1—7 verschieden: sie schildern mit dramatischer Lebendigkeit das über Israel hereingebrochene Gericht — aber darum sind sie von v. 1—7 nicht zu trennen, sondern bilden die Fortsetzung von v. 7 und vergegenwärtigen lebhaft das dort angedrohte Gericht. — Der Proph. versetzt seine Hörer mitten in die Gerichtskatastrophe, die Feinde sind von Norden hereingebrochen und haben das Land zum grössten Theil überschwemmt, nun sollen die Lärmsignale in Benjamin an der Südgrenze des Reichs ertönen, um auf das von Norden herannahende Verhängniss hinzuweisen. Zu ^{הָיָה} vgl. Am 36. ^{הָיָה} vgl. 9a. 10a ^{הָיָה} 1Sam 13.2. 15. 11.16. 11Sam 23.29 und ^{הָיָה} 1Sam 11.4. 15.31 wahrscheinlich identisch mit Tuleil el-Fül, etwa 7 Min. von der Strasse, die von Jerus. nach Nābulus führt vgl. ZDMG. XII, 161 ff. und Robinson Palaestina II, 37, 6. ^{הָיָה} vgl. Jdc 45. 19.15. 1Reg 15.17. 22. Jes 10.29 u. ö. ist identisch mit den heutigen er-Rām etwa zwei Stunden nördlich von Jerus. auf der Strasse nach Bethel, dem heutigen Beitin, das hier an dritter Stelle als ^{הָיָה} erscheint. Welth. vermuthet, dass das mit Rücks. auf 415 aus ursprüngl. ^{הָיָה} entstanden ist, und in der That ist der accus. loci neben ^{הָיָה} und ^{הָיָה} auffallend, nicht minder aber diese Form ^{הָיָה}, da die Stadt hier sowenig wie die andern als Cultusstätte in Betracht kommt, sondern wegen der Lage auf einem Hügel, so dass das Lärmsignal weit in das Land hineintönt. ^{הָיָה} giebt keinen befriedigenden Sinn vgl. meinen Commentar zu 58. Die erträglichste Erklärung bleibt die von Hitz., der ^{הָיָה} als Vocativ fasst und ^{הָיָה} nach Analogie des Arab. übers.: hüte dich näml. siehe d. h. nimm dich in Acht. Aber für das Hebräische lässt sich diese Erkl. sprachlich nicht rechtfertigen. LXX übers. ^{ἐξέστη}, hat also nach 11n. Gen 27.33. Ex 19.18. Jdc 8.12 u. ö. eine von ^{הָיָה} abgeleitete Form gelesen, deshalb vermuthet Welth. ^{הָיָה}, zu dem ^{הָיָה} Obj. ist, eine Vermuthung, die an Am 36 eine Stütze findet: setz Benjamin in Schrecken. v. 9 begründet diese Mahnung: Ephr. wird vernichtet. Durch ^{הָיָה} empfängt ^{הָיָה} seine Bedeut.: es kann sich nur um die Stämme des Nordreichs handeln. ^{הָיָה} ist Bezeichn. des Gerichts, das zuverlässig kommt, gewählt viell. mit Rücks. auf den Leichtsinnsinn, der solche Drohungen in den Wind schlägt in der Hoffnung, dass Gott es so schlimm nicht machen werde. ^{הָיָה} wird nicht local zu fassen sein, sondern führt das Obj. ein, gegen das dies Gericht gerichtet ist vgl. ^{הָיָה} mit ^{הָיָה} 55 (Hitz. Keil).

510—64 eine Strafrede wegen ihrer Rechtsunterdrückung und ihres Mangels an Liebe. Das Gericht hat schon begonnen, aber anstatt zu Jahve umzukehren, gehen sie zum Assyrier; doch umsonst, verschärftes Gericht wartet ihrer, Jahve überlässt sie in ihrer Noth sich selbst, bis sie zu ihm nmkehren und ihn suchen; aber auch dann wird er nicht so schnell zu finden sein, wie sie sich träumen lassen. v. 10 wendet sich nach dem MT. vorwiegend gegen die herrschende Klasse in Juda, die obersten Beamten und ihre Rechtsunterdrückung, durch die sie Unzählige aus ihrem ursprünglichen Besitz verdrängt haben, so dass die alten Grenzen nun vorrückt sind

ich wie Wasser meinen Grimm ausschütten. ¹¹Bedrückung und Rechtsbruch *treibt* Ephraim, weil es dem *Nichtigen(?)* nachzuwandeln beliebte. ¹²Und ich bin wie die Motte für Ephraim, dem Wurmfrass gleich für *Israels* Haus. ¹³Und Ephraim sah seine Krankheit und *Israel* seine Beule, da ging Ephraim zu Assur und *Israel* sandte zum König Jareb, aber der kann euch nicht helfen

vgl. Dtn 1914 und der Landbesitz in wenig Händen vereinigt, eine Parallele dazu sind Klagen wie Jes 58 und Mch 22. Aber diese Nennung Judas ist hier um so auffallender, als der Proph. sonst es doch durchaus mit Ephraim zu thun hat, dem er das Strafgericht verkündigt. Da nun in 123 kein Zweifel darüber sein kann, dass יהוה ein ursprüngliches יראל verdrängt hat, so halte ich das auch hier für wahrscheinlich, und ich sehe eine Bestätigung dieser Vermuthung in 513, wo man, wenn ursprünglich hier von Ephraim und Juda die Rede gewesen wäre, nach יראל ein יהוה erwarten sollte. Das fehlt jetzt und zwar nicht zufällig, sondern mit Recht, wie לבב zeigt, das nur von Ephr. verstanden werden kann und dies auch allein als Subj. vorher voraussetzt. Demnach wird in v. 12. 13. 14 jedes mal יראל st. יהוה zu lesen sein vgl. Marti u. a. Keil u. a. verstehen יראל vom Gericht Gottes, so dass also hier in v. 11 auf Ephraims Geschick in Folge dieses Gottesgerichts hingewiesen wäre, aber diese Auffass. ist unmöglich, erst v. 12, welcher aus v. 11 folgert, weist auf das von Gott ihm bereitete Geschick. Es wird demnach richtiger sein das ursprüngl. geschriebene עק und יראל als Part. act. עק and יראל vgl. LXX zu lesen, so kommt auch יראל zu seinem Recht, während in jenem Fall eine Determination kaum entbehrt werden könnte. Zu יראל als Recht vgl. 221. Am 57. 15. 24. 612. v. 11b begründet den Zustand der Rechtlosigkeit. Zu יראל vgl. 16. Mit יראל ist kein Sinn zu verbinden. Es findet sich freilich noch Jes 2810. 13, aber dort malt der Proph. mit dem יראל das Lallen des Trunkenen, so dass es sehr fraglich ist, ob das ein der gewöhnl. Sprache angehöriges Wort ist, vielleicht ist es vom Proph. erst gebildet. Gewöhnl. identificirt man יראל mit יראל, aber selbst diese Möglichkeit zugeben, wovon sollte das völlig indeterminirte יראל verstanden werden? LXX Syr. Chald. scheinen יראל = יראל gelesen zu haben (doch vgl. Geiger Urschr. S. 411), es wäre Bezeichnung ihrer מלכות und מלכות, in denen Hosea Jahve nicht zu erkennen vermag vgl. Jer 1815. Jahve zu folgen haben sie unterlassen, jetzt folgen sie jenen alles sittl. Gehaltes baren Götzen, was Wunder, wenn ein Zustand der Rechtlosigkeit in Ephr. herrscht? Die Folge ist die allmähliche innere Auflösung dieses Reichs, die hier als von Jahve vollzogene Strafe angesehen wird v. 12, mit Recht, weil das die nothwendige und darum von Gott gewollte und beabsichtigte Strafe ist. Dies allmählich aber sieher um sich greifende Verderben kam Ephr. auch zum Bewusstsein, leider war der Erfolg nicht der von Jahve gewollte, statt zu ihm umzukehren wandte man sich an Assur. v. 13. Da wir in 10 und 11, 12a und b, 13ac und aß vgl. 13ac und eß, 14ac und aß einen genauen Parallelismus. von Ephr. und Juda haben, so könnte man auf die Vermuthung kommen, dass derselbe auch in 13bc und bß da war, d. h. dass hinter יראל das Subj. יהוה ausgefallen ist. That- sächlich aber wäre das verkehrt, denn es bliebe dabei 1) die Schwierigkeit, dass wir nicht wüssten, woran der Proph. hier gedacht hat. Bei Ephr. würde an die Zeit des Menahem und Tiglat Pileser zu denken sein, aber bei Juda? Am nächsten läge die Zeit des Ahas, der Tigl. Pil. gegen Syrer und Israeliten herbeirief (Hier. u. a.), aber das will um desswillen nicht passen, weil es sich hier anscheinend durchaus um innere Wirren handelt, nicht aber um von Aussen kommende Gefahren. Zudem hat Hosea wahr- scheinlich diese Zeit des syrisch-ephraemitischen Krieges nicht mehr erlebt vgl. § 2. 2) Auch לבב wie der ganze Schluss unsers cap. beweisen, dass der Proph. hier wie sonst nur Ephraim im Sinn gehabt hat vgl. oben zu 510. — Es wird demnach hinter יראל ein יראל einzusetzen sein. Da dem יראל entspr. auch יראל am besten vom Assyrer als Subj. verstanden wird, so muss man, da יראל im Syr. intrans. ist, יראל lesen. יראל

und eure Beule nicht heilen. ¹⁴ Denn ich bin wie ein Löwe gegen Ephraim und wie ein Leu gegen *Israels* Haus, ich ich zerreiße und gehe fort, nehme den Raub und Niemand entreisst. ¹⁵ Ich gehe fort, kehre zurück an meinen Ort, bis sie *stutzig werden* und mein Antlitz suchen; sind sie in Noth, werden sie mich suchen. 6 ¹ Kommt, lasst uns zurückkehren zu Jahve, denn er hat zerrissen und wird uns heilen, er hat geschlagen und wird uns verbinden. ² Nach zwei Tagen wird er uns genesen lassen, am dritten Tage wird er wieder aufhelfen, dass

ist zweifellos der assyr. König vgl. 106, die Bedeut. von שׁוּב ist nicht sicher, meist wird es als von שׁוּב gebildetes nom. angesehen. LXX scheinen übrigens שׁוּב gelesen zu haben. Bachmann sieht hier eine Verderbniss aus ursprüngl. שׁוּב; er sollte heilen vgl. das Folgende. Doch könnte das einfache Impf. kaum so angefügt sein. v. 14 begründet, warum Assur nicht helfen kann: Jahve, der v. 12 sich als Motte und Wurmfrass bezeichnet, wird zum Löwen, vor dem es kein Entrinnen giebt vgl. 137, er überlässt nun Ephraim seinem Verderben, bis sie zu ihm umkehren v. 15. Durch die scharfe Heraushebung des Subj. אֲנִי bekommt שׁוּב sein besonderes Gewicht; als Obj. zu שׁוּב ist natürl. die Beute zu denken vgl. 1Sam 1731: der Löwe nimmt sie und zieht sich damit zurück (שׁוּב), ohne dass einer sie demselben zu entreissen vermöchte vgl. 212. Der Ged. in v. 15 ist derselbe wie in v. 14, nur verlässt der Proph. jetzt das Bild von v. 14: Jahve überlässt Israel seinem Verderben, das Resultat ist dasselbe wie in v. 14. Zu v. 15a vgl. Jes 184; שׁוּב ist wahrscheinl. verderbt, denn שׁוּב bedeutet 1: eine Schuld auf sich laden, 2: die Folgen davon tragen d. h. unter Gottes Zorn stehen, keine dieser Bedeutungen giebt hier einen Sinn. LXX (*ἀγαπαῖσθε*) scheinen an eine Ableitung von שׁוּב gedacht zu haben vgl. LXX zu Jo 117f. Zeh 711. Ez 66, so dass also שׁוּב zu lesen wäre: bis sie stutzig werden; dieser Ged. passt allerdings in den Zusammenhang: die gewaltige Noth öffnet ihnen die Augen, sie werden stutzig ob des Wegs, den sie gehen und kehren nun zu Jahve um. Ueber שׁוּב vgl. Hupf.-Now. zu Ps 187, es ist ein in der spätern Sprache häufiger Ausdr. vgl. Dtn 430. Ps 6611. 10644. 1076. 19. 28. Jes 254 2616. IIChr 154, und zu שׁוּב vgl. K. § 60 Anm. 3. Zu שׁוּב vgl. Job 721. 85. 245. Prv 128. 715. 817. 1127. 1321. Ps 632. 7831. Jes 269. Als ein Beispiel des Bussbekenntnisses, mit dem Isr. sich in der Zukunft Jahve nahen wird, folgt 61—3: Hosea fasst hier sofort diese Möglichkeit in's Auge, um sie sogleich über einen Irrthum aufzuklären, dem sich hinzugeben sie nur zu bereit sein werden: sie werden meinen, Jahves Gnade könne ihnen alsbald nicht fehlen, wenn sie sich an ihn wenden, thörichter Wahn, so schnell werden Jahve wohlgefällige Früchte nicht gezeitigt vgl. 33f. 85. Giesebrecht (Beiträge zur Erkl. des Jes. S 207f.) hat freilich versucht 61—3 wesentlich als Worte des Hosea aufzufassen, der damit noch einmal an sein Volk einen Weckruf zur Bekehrung erlässt und zugleich die Hoffnung auf Jahves durchgreifende und schnelle Hilfe ausspricht. v. 4f. weise Jahve dann jene Bekehrung zurück, die höhere Stimme belehre eben den Proph., dass doch nichts mehr zu hoffen ist. Aber nach 515 wird es ebenso unwahrscheinlich bleiben, die Worte 61ff. dem Volke abzusprechen, wie nach 33f. sie dem Proph. in den Mund zu legen. In den Begründungssätzen liegt der Nachdr. natürlich auf שׁוּב und שׁוּב. Zu שׁוּב vgl. שׁוּב 514, zu שׁוּב vgl. in 515 שׁוּב. Statt des auffallenden שׁוּב ist offenbar שׁוּב zu lesen (Wellh.). Zu dem Bilde des Volks bzw. Staats als eines kranken Körpers vgl. 513. Jes 15ff. v. 2 giebt ihrer Hoffnung Ausdruck, dass nach kurzer Zeit Jahve sie zur Genesung führen wird. Ueber שׁוּב zum Ausdr. des zeitl. Abstandes = nach Verlauf von vgl. K. § 119, 3 d 1 Note 1 und über die Nebeneinanderstellung zweier Zahlen wie Am 13ff. 48 vgl. K. § 134, 6 Anm. Zu שׁוּב vom Wiedergenesenlassen des Kranken vgl. Jos 58. IIReg 89. 207, womit שׁוּב synon. vgl. Ps 419. Die Folge dieser Errettung giebt 2 fin. an: sie werden vor ihm d. h. unter seinem Schutz leben vgl. Gen

wir vor ihm leben. ³Und wir wollen erkennen, eifrig darnach trachten Jahuve zu erkennen; *sobald wir ihn suchen*, werden wir ihn finden, und er wird dem Regen gleich zu unserm Besten kommen, wie der Spätregen, welcher die Erde *labt*! ⁴Was soll ich dir thun, Ephraim, was soll ich dir thun, *Israel*? Ist doch eure Liebe dem Morgengewölke gleich und wie der Thau, der früh vergeht.

⁵. . . . Darum habe ich . . . durch die Propheten, sie erwürgt durch die Worte meines Mundes und *mein Recht* ist wie das Licht aufgegangen.

1718. Num 1819. Jetzt suchen sie auch den so oft gerügten Mangel an Gotteserkenntnis vgl. 41, 6 zu beseitigen, in der freilich trügerischen Hoffnung, dass Jahuve sich auch sofort bereitfinden lassen werde, ihre Uebel zu heilen, sobald sie sich nur zu ihm aufgemacht haben. ³ verstärkt das Vorhergehende vgl. Dtn 1620. Jes 511. Ps 3415. Prv 2121. ⁴ mit ³ in diesem bildl. Sinne nur hier. Dieser Ausdruck ist für Hosea freilich auffallend. Gegen ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰

⁶Denn an Liebe habe ich Gefallen und nicht am Opfer und an Gotteserkenntnis vor dem Brandopfer.

⁷Sie haben in, dort sind sie abgefallen von

als prophetische genommen werden, nur wäre neben den Perf. das Impf. סָר auffallend. Aber wie schliesst sich der Inhalt von v. 5 an 6:1—1 an? Der Proph. setzt eine Zeit voraus, wo Isr. in sich gehen und der Eifer nach Gotteserkenntnis in ihm lebendig werden wird, freilich noch irrt Isr. darin, dass es meint, Jahve werde nach einer kurzen Zeit der Abkehr sich ihnen wieder zuwenden, Hosea weiss, dass die Erziehung des treulosen Volkes lange Zeit in Anspruch nehmen wird. Wie könnte er hier dem reuig umkehrenden, nach Gotteserkenntnis strebenden, aber freilich noch zu keiner bleibenden Liebesfrucht kommenden Volke die Vernichtung verkündigen? Man erwartet nach v. 4 einen c. 33f. analogen Gedanken. Aber auch, wenn man 5:15 und 6:1—3 ausscheidet, ergibt sich für לֹא בָּךְ in 6:3 kein Anschluss. Es bleibt deshalb nichts übrig als hinter v. 4 eine Lücke anzunehmen. v. 5 ist offenbar Rest einer andern Rede, die vor sich eine Darlegung von Isr.'s Sünden, aus denen לֹא בָּךְ folgert, gehabt haben muss. Dann wird es sich aber empfehlen den Perf. entsprechend auch סָרָה zu lesen, vgl. Chald. Syr., so dass Hosea also hier auf Strafgerichte der Vergangenheit zurückschaut vgl. Am 4:6ff. In הַמִּצְוָה muss ein Textfehler vorliegen, nicht nur weil הַמִּצְוָה sonst in Bezug auf Menschen nicht gebraucht wird, sondern auch wegen des fehlenden Obj. Hitz. u. A. haben freilich הַמִּצְוָה als Obj. fassen wollen: ich habe dreingeschlagen unter die Propheten vgl. בְּיָדֵי mit ב , יָצָא mit ב , aber das parallele בְּיָדֵי macht diese Auffassung unmöglich: Jahves Gerichtswort, das die Proph. verkündigen, gilt als reale Kraft, welche auswirkt, wozu Jahve es gesandt vgl. Jes II:1 יְהוָה אֱלֹהֵינוּ ist fehlerhaft, es fällt auf 1) die Anrede, 2) das Suff. im object. Sinn, 3) das Praed. im Sing., 4) אֱלֹהֵינוּ , vor dem man eine Vergleichungspartikel erwartet. Nach den alten verss. (excl. Vulg.) ist offenbar mit andrer Consonantenabtheilung zu lesen יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּיָדֵי wie das Sonnenlicht so deutlich erkennbar für alle ist Jahves Recht offenbar geworden dadurch, dass das dem abtrünnigen Volke durch die Proph. verkündigte Strafgericht sich vollzogen hat. v. 6 begründet dies Gericht: es musste erfolgen, weil Isr. wohl Opfer, aber nicht Liebe aufzuweisen hatte. Mit Rücks. auf Stellen wie 4:1 u. a. wird לֹא בָּךְ von der Liebe zum Nächsten zu verstehen sein vgl. Winter ZATW IX, S. 215ff. Treffend macht übrigens Wellh. auf den Unterschied unsers Wortes von ISam 15:22 aufmerksam: dort erscheint der Gehorsam gegen Jahve an Stelle der Liebe. v. 6b fasst man meist als Einschränkung von 6a auf, so dass בָּךְ also comparativ genommen wird. Diese Erkl. liegt ja sprachl. nahe, aber sie ist hier unmöglich: nachdem der Proph. in 6a schlechthin das Wohlgefallen Jahves am Opfer verneint hat, kann er nicht in demselben Zusammenhang diesen Ged. so abschwächen, dass er erklärt: an Gottes Erkenntnis habe er mehr Wohlgefallen als am Brandopfer. Da בָּךְ zweifellos auch negative Bedeut. hat, wie Ps 52:5 beweist, und unserer Aussage in 6a andere in den Reden des Hosea zur Seite stehen, in denen der Proph. sich in ganz ähnlicher Weise über den Cultus ausspricht, so muss בָּךְ hier in dieser negativen Bedeutung genommen werden. Man wird freilich gut thun, bei diesen und ähnlichen Aussprüchen zu bedenken, dass sie absichtlich scharf pointiert sind, wie das bei einem Redner naturgemäss ist, und dass alles auf die Beleuchtung ankommt, in die der Opferdienst gestellt ist: wird das Verhältniss zu Jahve auf den Cultus und nicht auf den Gehorsam und die Uebung der Gerechtigkeit gegründet, so ist er werthlos und nichtig, weil Jahve den Menschen selbst und ganz haben will, aber nicht sein Vieh vgl. Oettli Kultus bei Amos und Hosea S. 30f.

v. 7ff. sind schwerlich Forts. von v. 6, weil man in diesem Fall doch wohl eine Beziehung auf לֹא בָּךְ und לֹא בָּךְ erwartete. Die Perf. müssen als histor. tempora gefasst werden: Hosea schaut auf ein bestimmtes Ereigniss in der Vergangenheit zurück. 7a

mir. *Gilead (Gilgal?) ist eine Stadt von Uebelthätern, voller Blutspuren.
 2Und wie Banditen . . . eine Rotte von Priestern . . . in Sichem, ja Frevel

kann nicht in Ordnung sein, denn שם in 7b lässt auf eine Ortsbezeichnung in 7a schliessen, die wahrscheinlich an Stelle von בארם stand, das keinen befriedigenden Sinn giebt. Die Einen nehmen ארם als nom. propr. vgl. Job 31.33, doch findet sich ein derartiger Vergleich sonst nirgends und wäre auch nach der uns bekannten Urgeschichte nicht wahrscheinlich, auch ist ארם wohl erst in P als nom. propr. gebraucht vgl. Budde Urgesch. S. 161 ff. Die Andern wollen ארם als nom. appell. fassen: »nach Menschenart«, aber das giebt keinen Sinn, da ארם weder auf die Proph. (Hitz. u. a.) noch auf die Priester (Sims. u. a.) geht, sondern auf die Israeliten; ארם aber zum Praedicat zu machen, zu dem עביר Relativs. wäre, empfiehlt sich ebenfalls nicht, da ארם in diesem Fall bedeutungslos wäre und auch kaum so gebraucht wird. Zudem bliebe die Schwierigkeit betreffs des שם, auf die vorher hingewiesen vgl. Valetton in ZATW XIII, 246. Liegt aber hier in בארם ein Textfehler vor, so lässt sich aus dem folgenden עביר בייח in keinem Fall ein Schluss ziehen auf die vielleicht schon bei Hosea uns entgegentretende Bundesidee vgl. Kraetzschmar Die Bundesidee S. 106. Ob für בארם nach 118 viell. בארמה zu lesen ist? vgl. Oort ThT XXIV, 486. v. 8 ff. weisen das Recht des eben abgegebenen Urtheils nach. Welche Stadt unter Gilead, das sonst Landes- oder Gebirgsname ist, zu verstehen ist, wissen wir nicht; Ewald combinirte es mit Mizpa in Gilead vgl. Jdc 127 LXX. Einige codd. der LXX, die zur lucianischen Recension gehören, haben Γαλαλα gelesen, was jedenfalls beachtenswerth ist vgl. 415. 915. 1212. Ob die Einwohner besonders Frevel verübt oder ob die Stadt eine vor andern berühmte Cultstätte war, lässt sich ebenfalls nicht entscheiden, der Ausdr. in 8a, besonders aber 8b spricht mehr für jene Auffassung, ohne dass wir freilich etwas über den histor. Hintergrund wüssten; denn Hitz.'s Vermuthung, dass die Worte sich auf die Ermordung Zacharias durch Sallum beziehen, ist haltlos. Zu עקבה עקבה vergleicht Gesenius das in einem Trg. sich findende ין עקבה (Wellh.), so dass eine Aenderung in עקבה unnöthig erscheint. LXX hat jedenfalls ארם st. ארם gelesen; ob sie עקבה gehabt, ist fraglich, Vollers vermuthet, dass sie עקבה gelesen vom Aram. עקב einen Schlag auf etwas führen, er erinnert an Mal 38, wo LXX עקב und עקב verwechseln. Das wäre auch hier denkbar. Syr. hat wahrscheinlich schon unsern Text gehabt. Bachmann wollte mit andrer Abtheilung der Consonanten lesen: עקבקהם ארם ihre Fersen d. i. Fusstapfen sind Blut, eine nicht unbedenkli. LA., die aber jedenfalls noch den Vorzug verdient vor der von Rubens vorgeschlagenen, der mit Heranziehung der ersten beiden Worte von v. 9 lesen will: עקבה ארם ויהיה ארם, denn so gewinnen wir eine für den Zusammenhang viel zu schwache und nichts sagende Bemerkung, zudem was sollte das ארם, das ja völlig überflüssig ist? v. 9 liegen sicher wieder Textfehler vor, schon der Bau des v. beweist das, da 9a neben 9b durchaus ungefügig ist. Aber auch sonst bietet der v. erhebliche Schwierigkeiten: während רבץ für den Räuber ein zu schwaches Verb. ist, fällt יהיה, von den Priestern ausgesagt, auf; sprachlich ist יהיה = יהיה bedenklich; auffallend ist die Trennung des יהיה von שכנה; endlich auch der Plur. ארם יהיה, wofür man יהיה ארם erwartete. 71 legt den Ged. nahe, dass ארם viell. urspr. mit יהיה als ein Wort zusammengehörte, ohne dass ich freilich sagen könnte, wie zu lesen ist. LXX las wahrscheinl. רבץ ארם (ῥαζὶς αὐτῶν) und ebenso statt רבץ ארם ein Verb. (ῥαζομαι), viell. רבץ; auch Syr. las hier ein verb., während er im Anfang des v. gelesen zu haben scheint: ויהיה ארם, ein Text, den auch eine Reihe von Handschr. der LXX, die wohl der lucianischen Recension zugehören, zu stützen scheint. Auf Grund der LXX conjiectirt Bachmann als urspr. Text: ארם ארם ארם ארם ארם ארם ארם ארם ארם ארם und wie man Streifschaaren verbirgt, so haben Priester die Wege von Mördern bis Sichem hin verborgen gehalten. Aber auch dieser Text bietet sehr erhebliche Bedenken, denn weder ist der Anfang des v. völlig klar noch auch der Hauptsatz: eigentl. Mörder fanden ja auch im Asyl keinen Schutz. Und warum grade Sichem genannt? War dies

haben sie begangen. ¹⁰In *Bethel* habe ich Schauriges gesehen, da *hurst du*, Ephraim, befleckt sich Israel; ¹¹auch dir Juda ist eine Ernte bereitet(?), wenn ich wende meines Volks Geschick.

7 ¹Wenn ich Israel heile Offenbar ist Ephraims Schuld und Samariens Bosheiten , denn sie vollführen Trug, der Dieb dringt in's Haus, der Bandit raubt draussen. ². All ihrer Bosheit gedenke ich, jetzt umringen sie ihre Thaten, vor meinem Angesicht sind sie.

etwa das einzige Asyl? v. 9fin. bringt den Frevel auf einen kurzen Ausdr. Freilich bezeichnet **וַיִּשָּׂא** öfter das Laster unnatürlicher Unzucht Lev 1817. 1929 u. ö., aber es steht doch auch im weiteren Sinn und bezeichn. den bösen Anschlag, Frevel überhaupt. v. 10 führt diesen Ged. weiter aus. **שֶׁ** in 10b lässt auf eine Oertlichkeit in 10a schliessen, vielleicht ist **אֶל בְּנֵי אֵל** zu lesen vgl. 1015 und Am 56: als Stätte jenes unzüchtigen Cultus war es für Israel eine Stätte der Befleckung und Buhlerei, letzteres sowohl im eigentl. als in dem unserm Proph. eigenthüml. Sinn. Für **וַיִּשָּׂא לְאֻזֵּי** vermuthet Wellh. nach 53 **וַיִּשָּׂא לְאֻזֵּי**, was schon mit Rücks. auf **וַיִּשָּׂא** nicht unwahrscheinlich ist vgl. zu 4n. Der Sinn von v. 11 ist im Allgem. klar, der Verf. will sagen: auch Juda ist mit in das Verderben gerathen vgl. 510, 12, 14, aber die Erklärung bietet erhebl. Schwierigkeiten. Angeredet kann jedenfalls weder Jahve sein — er war offenbar in v. 10 wie in v. 4—7 das redende Subject, — noch Ephraim — dabei bliebe **שֶׁ** unverständlich — sondern nur Juda, so dass also **וַיִּשָּׂא**, absolut vorangestellt, durch **לְ** wieder aufgenommen wird. Subj. ist nicht Jahve, das müsste ausgedrückt sein, ebensowenig Ephraim, denn ein derartiger Gedanke, dass Ephr. Juda mit in das Verderben gezogen, könnte kaum so nebenbei angedeutet sein, zudem fehlt es ihm an Parallelen in unserm Buch. Es bleibt daher nichts übrig, als **שֶׁ** impers. zu fassen oder besser mit Hier. **וַיִּשָּׂא** zu lesen, so dass **קָרַי** Subj. ist, letzteres müsste auf die kommende Abstrafung und Vergeltung hinweisen, wobei freilich zu bemerken ist, dass diese Fassung von **קָרַי** sensu malo nicht ohne Bedenken ist. Zu **וַיִּשָּׂא** vgl. Ps 10420. v. 11b giebt als Fortsetzung zu 11a keinen Sinn: Ueber die Bedeutung von **שֶׁ שֶׁ בְּנֵי אֵל** vgl. zu Am 914. Offenbar ist 11b erklärende Glosse zu 71 init. **וַיִּשָּׂא לְאֻזֵּי** (Wellh.). Angesichts der Thatsache, dass die meisten vv., viell. alle, die auf Juda bezug nehmen, späterer Einschub sind, mit Rücks. ferner auf die für Hosea, den nur im Nordreich wirkenden Proph., sehr auffallende Anrede Juda's und den doch wohl zweifellos später hinzugefügten v. 11b scheint es mir sehr wahrscheinlich, dass auch v. 11a ein späterer Einsatz ist.

Der Anfang von 71 **וַיִּשָּׂא לְאֻזֵּי** muss ein versprengtes Stück einer Rede des Hosea sein, denn im jetzigen Zusammenhange giebt 71 einen sachlich unmöglichen Sinn: Israel's Sünden sind eben schon jetzt offenbar v. 2, werden es aber nicht erst in der Zukunft, und wie passen die hier zeitlich mit einander verbundenen Aussagen zusammen? Zu **וַיִּשָּׂא** mit **לְ** vgl. 513. Ist **וַיִּשָּׂא** vom Folgenden abzutrennen, so ist auch das **וַיִּשָּׂא** zu tilgen (Oort); es ist nicht unmöglich, dass nach **וַיִּשָּׂא שֶׁ** ein dem **וַיִּשָּׂא** entsprechendes Praed. ausgefallen ist, da der Parallism. sonst ein sehr sorgfältiger ist. v. 1b begründet 1a: ihre Sünden sind offenbar, weil sie mit Händen zu greifen sind. Durch **וַיִּשָּׂא** wird **וַיִּשָּׂא** als in demselben Sinn wie Jo 29 gebraucht erwiesen: ins Haus dringen; auffallend ist neben zwei Perf. das Impf., das aber schon LXX las und sprachl. zulässig ist vgl. K. § 107, 2a. In 2 könnte **וַיִּשָּׂא** nur als Obj. zu **וַיִּשָּׂא** genommen werden, wofür man erwarten sollte **וַיִּשָּׂא** **וַיִּשָּׂא**, doch ist es fraglich, ob der MT. in Ordnung ist: LXX hat zwar **וַיִּשָּׂא**, aber jedenfalls nicht **וַיִּשָּׂא** gelesen, sie haben **ὡς ἀνὰ δόρυ** **ὡς ἀνὰ δόρυ** **ὡς ἀνὰ δόρυ**, doch ist **ὡς ἀνὰ δόρυ** wahrscheinlich eine zweite Uebers. neben **ὡς** (**σὺν**) **ἐκδορυς** vgl. auch Field zu d. St. Wie LXX gelesen hat, ist demnach schwer festzustellen, jedenfalls hat sie **וַיִּשָּׂא** als selbständigen Satz genommen. **וַיִּשָּׂא** folgt wohl wie 57 und sonst: nun, da eben Jahve ihres Frevels gedenkt, umgeben

³In ihrer Bosheit *salben sie* Könige und in ihrem Trug Fürsten; ⁴sie alle sind Ehebrecher. *Sie* gleichen einem brennenden Ofen, *dessen Bäcker aufhört zu *schüren* vom Kneten des Teigs bis zu seiner Durchsäuerung.

sie ihre Thaten mit ihren Folgen, sie können die einen sowenig leugnen, wie sich den andern entziehen; der Schluss. hebt noch einmal den Hauptged. heraus, dass ihre Thaten vor Jahve offenbar sind. Man wird danach schwerlich mit der Annahme irren, dass der Proph. mit dieser starken Betonung, dass ihre Thaten vor Jahve offenbar sind und Jahve ihrer gedenkt, sich in Gegens. stellt zu der von den Isr. vertretenen Meinung, dass Jahve von ihren Thaten nichts wisse, sich um sie nicht kümmere, bezw. dass sie ihr Thun vor ihm verbergen könnten. Davon steht in unserm jetzigen Text nichts, aber wahrscheinl. nur in Folge einer Verstümmung. Ob Budde's Vermuthung richtig ist, dass wir von 67 an bis 73 die Kinastrophe haben (ZATW II, 32f.), ist mehr als fraglich, weder gehört 73 noch zum Vorhergehenden, noch ist der überlieferte Text so intact, dass sich diese Behauptung mit Sicherheit beweisen liesse.

Mit 73ff. beginnt ein neuer Gedankengang: Hosea nimmt hier besonders auf die politischen Zustände Rücksicht und zeigt, wie auch diese durch Israels Treulosigkeit bedingt sind. Subj. in יִשְׂרָאֵל können nur die Israeliten sein, denn das so oft mit יִשְׂרָאֵל zusammengenannte שֵׁנִי kann im Satz keine andere Stellung haben als יִשְׂרָאֵל. Treffend hat übrigens Wellh. darauf aufmerksam gemacht, dass wahrscheinl. יִשְׂרָאֵל st. יִשְׂרָאֵל zu lesen ist, und auf 84 und 10 verwiesen, an welcher Stelle urspröngl. das noch von LXX gelesene verb. שֵׁנִי stand. Während bei der Lesart des MT. v. 3 ohne engeren Zusammenhang mit dem Folgenden steht, würde bei der von Wellh. vorgeschlagenen LA. sich der treffende Ged. ergeben, dass dem Anfang die weitere Entwicklung entspricht: aus Lüge und Treulosigkeit gingen Könige und Fürsten hervor, und Treulosigkeit und wüste Leidenschaft behielten auch weiterhin die Herrschaft, so dass der Aufruhr hier an der Tagesordnung ist. Zum Verständniss von בְּרִיבָה und בְּרִיבָה ist auf 84 zu verweisen: das Königth. dieses Reiches ist ohne und wider Jahves Willen entstanden, beruht auf Treulosigkeit gegen ihn. In v. 4a muss eine Textverderbniss vorliegen, nicht nur dass בְּרִיבָה hier als fem. gebraucht und dass בְּרִיבָה neben בְּרִיבָה auffallend ist, es unterliegt vor allem die Vergleichung בְּרִיבָה בְּרִיבָה bei בְּרִיבָה erheblichen Bedenken: sie alle sind Ehebrecher wie ein glühender Ofen! Oort suchte, gestützt auf die von Field wiedergegebene griech. vers. E (εἰς τὸ μυχτεῖν ἐκπυρροῦμεν), durch Aenderung des בְּרִיבָה in בְּרִיבָה zu helfen, aber zweifellos verdankt diese Uebers. der eben geltend gemachten Schwierigkeit ihr Dasein, die sie zu heben sucht. Am leichtesten wird dadurch geholfen, dass man hinter בְּרִיבָה das Versende setzt (Wellh.). Die Verwendung des בְּרִיבָה in Bezug auf Israels politischen Abfall hat kaum Bedenken, war doch derselbe nach Hoseas Anschauung zugleich ein religiöser vgl. 84. Die folgenden Worte bilden einen selbständigen Satz, der durch die von Oort vorgeschlagene andere Consonantenabtheilung leicht gewonnen wird: בְּרִיבָה בְּרִיבָה הם: sie sind einem brennenden Ofen gleich; das völlig indeterminirte בְּרִיבָה ist bedenklich, es wird wohl בְּרִיבָה zu lesen sein, das den zu בְּרִיבָה gehörigen Relativs. beginnt. בְּרִיבָה ist fraglich, nicht nur insofern es Part. Hiph. vgl. Jes 33s oder Inf. von בְּרִיבָה = בְּרִיבָה vgl. Jer 3136. Job 321 sein könnte, sondern vor allem wegen seiner Bedeutung, es ist entweder: »aufwecken, erregen«, oder: »aufwachen«, während hier die Bedeutung des Anschürens bezw. Anzündens erwartet wird, die sich nicht nachweisen lässt. LXX übers. εἰς πύρον κατακαύματος κατακαύματος mit Grabe zu emend.) ἀπὸ τῆς γλώσσης, sie scheint also בְּרִיבָה gelesen zu haben vgl. Vollers zu d. St., was einen treffl. Sinn giebt: dessen Bäcker aufhört in Brand zu setzen vom Kneten des Teigs bis zu seiner Durchsäuerung. Wellhausen hat diesen v. als Glosse zu v. 6 ausgeschieden und mit Recht, denn bei einem so originellen Proph. wie Hosea muss die Wiederholung derselben Vergleichung in v. 6f. auffallen, nicht minder die von der breviloquenten Art des Proph. abweichende breite

⁵Am Tage unsers Königs waren die Fürsten krank von Weinglut,

⁶denn dem Ofen gleich *brennt* ihr Herz durch ihre Arglist, die ganze Nacht

Ausführung des Bildes, die zum Verständniss von v. 4f. nichts ausmacht; für die Unächtheit spricht auch die Thatsache, dass v. 4 mit seinem **אֶתְּ יִשְׂרָאֵל** offenbar eine Erklärung zu **אֶתְּ הַלְלוּ יְיָ** v. 6 sein will, und zwar wesentlich beeinflusst durch die falsche auch von der Ms. vertretene Lesung des **אֶתְּ**. Wellh. macht endlich zur Stütze seiner Ansicht darauf aufmerksam, dass **אֶתְּ** als Praep. in der alten Sprache nur vor Suff. gebraucht wird. v. 5 hebt aus der jüngsten Vergangenheit ein Ereigniss heraus, welches das Verderben deutlich kennzeichnet. Das Hiph. **הִלְלוּ** kann nicht causat. sein, so dass **אֶתְּ** Obj. wäre — das giebt keinen erträglichen Sinn, — sondern es ist innerlich transitiv vgl. K. § 53, 2 und **אֶתְּ** giebt die Beziehung bzw. Ursache an; zum stat. constr. vor **אֶתְּ** vgl. K. § 130, 1; zu **אֶתְּ** als Accus. temp. vgl. K. § 118, 3. Wellh. macht darauf aufmerksam, dass **אֶתְּ** schliessen lasse, dass entweder der gemordete König der letzte legitime war, oder dass der Nachfolger noch nicht allgem. Anerkennung gefunden hatte. Ob diese Fürsten selbst die Verschwörer sind oder andere, lässt sich jetzt nicht feststellen, da 5b hoffnungslos verderbt ist. Man erklärt freilich meist: er, nämlich der König, hat mit Spöttern Gemeinschaft, aber dabei fällt nicht nur das fehlende Subj. und die kaum begreifliche Phrase **אֶתְּ אֶתְּ** auf, auch der so gewonnene Ged. passt in diesen Zusammenhang nach der spec. Aussage in 5a nicht. Oort hat durch leichte Aenderung zu helfen gesucht: er will **אֶתְּ** st. **אֶתְּ** und **אֶתְּ** st. **אֶתְּ** lesen, und letzteres macht er zum Subj. in **אֶתְּ**, zugleich zieht er **אֶתְּ** v. 6 init. als Verschluss heran: Overdag maken de vorsten hun koning ziek; hij gloeit lang achteren van den wijn en houdt het met de spotters, wanneer zij dicht bij hem zijn. Aber gegen diese Erklärung spricht 1) die Sinnlosigkeit des **אֶתְּ**, dessen Gegens. ja **אֶתְּ** wäre und das schwer begreifliche **אֶתְּ**, 2) die Stellung des **אֶתְּ** **אֶתְּ**, das Obj. zu **אֶתְּ** sein soll: hij rekt het gloeien van wijn, ein verb., das übrigens in dieser Verbindung auffallend ist, 3) das bedeutungslose **אֶתְּ** und die sehr zweifelhafte Phrase **אֶתְּ אֶתְּ** für den Ged. der Gemeinschaft mit Jemd. Welchen Ged. v. 6a begründet, ist bei der Verderbniss von 5b unklar. **אֶתְּ** spottet jeder Erklärung vgl. meinen Comment. S. 125f.: weder gewinnen wir einen erträglichen Sinn, wenn wir **אֶתְּ אֶתְּ** als selbständigen Satz fassen: ja sie nahen (Sims.) oder sie rücken eng aneinander (Böttch. Schmoll u. a.), noch wenn wir es mit dem Folgenden verbinden: sie haben herbeigebracht wie in einen Ofen ihr Herz und ihre Argliste (Hitz.) oder: zugelegt haben sie wie dem Ofen ihren Herzen ihre Arglist (Or.) oder: dem Ofen gleich machen sie ihr Herz durch ihre Arglist; entweder stehen solchen Erkl. sprachliche Schwierigkeiten entgegen wie bei Ew. Or. Böttch., oder die Auffass. sind so künstlich und unnatürlich wie bei Hitz. und Or., dass sie schon um desswillen nicht in Betracht kommen können. LXX übers. **ὁὶν ἄρσενος** d. h. dasselbe Verb., mit dem sie hernach **אֶתְּ** wiedergiebt. So gewinnen wir einen treffenden Sinn **אֶתְּ אֶתְּ**: denn es brennt dem Ofen gleich ihr Herz durch ihre Arglist. Schorr vgl. Perles Analecten S. 32. 37 wollte lesen: **אֶתְּ אֶתְּ אֶתְּ**, aber schwerlich empfiehlt sich diese etwas gewaltsame Lösung, schon das unwahrscheinliche **אֶתְּ** neben **אֶתְּ אֶתְּ** spricht nicht für diese Aenderung. 6b giebt die weitere Ausführung zu der Vergleichung 6a: ihr Herz gleicht dem Nachts nicht brennenden, aber Morgens in hellen Flammen stehenden Ofen. Da **אֶתְּ** auf **אֶתְּ** geht, so ergiebt sich die Vocalis. **אֶתְּ** als unmöglich, da von ihm nicht **אֶתְּ** ausgesagt sein kann, vielm. ist offenbar nach Chald. und Syr. und vielen Erkl. zu vocalisiren: **אֶתְּ** = **אֶתְּ** vgl. Lev 816. 25. Gen 2128 u. ö. vgl. K. § 91, 1. Die Aenderung von **אֶתְּ** in **אֶתְּ** (W. R. Smith) ist abzuweisen, weil dadurch der Gegens., der jetzt zwischen dem Verhalten in der Nacht und am Morgen besteht, verloren ginge, auch das Rauchen, vom **אֶתְּ** ausgesagt, nur ein anderer Ausdr. für brennen ist vgl. Dtn 2919. Jedenfalls wird man aber **אֶתְּ** lesen müssen, da es sich ja um die plötzlich eintretende Handlung handelt.

schläft ihr *Zorn*, am Morgen brennt er wie loderndes Feuer. ⁷Sie alle glühen dem Ofen gleich und verzehren ihre Richter; all ihre Könige sind gefallen, es ist keiner unter ihnen, der zu mir ruft. ⁸Ephraim unter den Völkern Ephraim ist ein nicht umgewandter Aschenkuchen geworden. ⁹Fremde haben seine Kraft verzehrt, und es weiss es nicht, Greisenhaar findet sich zerstreut an ihm, und es weiss es nicht. ¹⁰So wird denn Israels Uebermuth ihm in's Angesicht zeugen, und dass sie nicht umgekehrt sind zu Jahve ihrem Gott und ihn nicht gesucht haben trotz alledem. ¹¹Ephraim ist einer einfältigen, unverständigen Taube gleichgeworden: Aegypten rufen sie, nach Assur gehen sie.

v. 7 zeigt, wie diese alle durchglühende Leidenschaft die Ursache der hier im Nordreich heimischen Revolutionen ist, denen keine Obrigkeit Stand zu halten vermag; jener Fall, auf den v. 5 Bezug nahm, ist also kein vereinzelter. Während die Suff. in v. 6 wahrscheinlich auf die Fürsten sich bezogen, geht בלל offenbar auf das ganze Volk. Deutlich ergibt sich aus diesem v., dass Hosea bis in die Zeit des Menahem gewirkt hat. Freilich so offenkundig auch das Verderben ist, zur Umkehr bringt es Israel nicht. v. 7 fin. weist indirect darauf hin, dass nur in der religiösen Erneuerung des Volkes das wirksame Heilmittel für diese innern Schäden gegeben ist.

7sff. Die bösen Folgen von Israels Verkehrtheit sind schon hervorgetreten, dennoch beharrt es in derselben, ja der einfältigen Taube gleich rennen sie in ihr Verderben, denn das muss über sie kommen als Vergeltung für ihre Undankbarkeit und Treulosigkeit gegen Jahve.

Mit v. 8 beginnt eine neue Gedankenreihe, die mit der vorübergehenden in keiner erkennbaren Verbindung steht. v. 8a ist zweifelhaft: um die Strafandrohung der Zerstreuung unter die Völker kann es sich hier nicht handeln, denn nach 8b müssen wir auch hier eine Schilderung ihres Zustandes erwarten; deshalb denken die Einen an den Verkehr mit andern Völkern: Ephr., mit den Völkern vermischt es sich, Andere an das Eindringen Fremden, ausländischen Wesens, besonders der Abgötterei, aber weder dieser noch jener Ged. konnte so ausgedrückt werden. Ew. hat deshalb בלל mit בלל zusammenstellen und erklären wollen: Ephr., unter den Völkern veraltet es, aber weder kommt dabei בלל zu seinem Recht, noch verstünde man den Gebr. des Hithp. Wahrscheinlich liegt ein Textfehler vor. 8b. Ephr. ist ein nicht umgewandter Aschenkuchen geworden; bleibt nämlich derselbe immer auf derselben Seite liegen, so verbrennt er. So ist es v. 9 mit Isr.: die verderblichen Folgen seiner verkehrten Richtung treten für jeden erkennbar hervor, dennoch beharrt es in derselben. Zu עזר vgl. m. Arch. I, 111, עזר Bezeichnung der fremden Völker (= Barbaren), deren Hilfe Isr. für schwere Opfer erkaufte oder die sich den Zustand der Ohnmacht Israels zu Nutze gemacht haben. In 9b liegt wieder das Bild des Staats als Körper zu Grunde vgl. 512, 14: die Zeichen des beginnenden Alters und der abnehmenden Kraft (שיבה) treten hervor. עזר hier intrans. עז steigt: nicht nur von aussen kommt das Verderben, auch die Zeichen der inneren Auflösung sind da. Isr. freilich ist blind solchem Verderben gegenüber, es merkt nichts davon. Hitz. u. a. haben עז absolut fassen wollen: sapere, doch macht Keil wohl mit Recht das nachdrucksvolle עזר dagegen geltend. Dieses Verharren in der verkehrten Richtung, dieses Sichverschliessen gegen die verderblichen Folgen ist in Isr.'s Hochmuth begründet, der gegen es Zeugniß ablegen wird, nicht minder aber auch seine Unbussfertigkeit. עז עז und עז עז sind nicht dem עז עז coordinirt, — in diesem Fall müsste das Impf. stehen — sondern sie setzen עז עז fort, das schon nm desswillen nicht von Jahve »dem Ruhm Israels« verstanden werden kann. Die Uebers.: »Trotzdem dass er, der Ruhm Israels, Zeugniß gegen sie abgelegt hat, haben sie sich nicht zu Jahve, ihrem Gott, bekehrt u. s. w. (Guthe) ist sprachlich unzulässig. v. 11 greift wieder auf

¹²Indem sie gehen, werde ich mein Netz über sie ausbreiten, wie Vögel des Himmels ziehe ich sie nieder; ich züchtige sie ¹³Wehe ihnen, dass sie von mir geflohen! Verderben ihnen, dass sie gegen mich treulos gewesen sind! Und ich soll sie erlösen, während sie doch Lügen gegen mich reden? ¹⁴Und sie schreien nicht zu mir in ihrem Herzen, sondern sie heulen wegen

Israels Thorheit zurück, um daran sofort v. 12 die Strafe zu knüpfen. Wie die thörichte Taube den Schlag verfehlt und in der Fremde herumirrt, in ihrer Thorheit auch nicht das Netz des Vogelstellers merkt und gradezu in ihr Verderben rennt, so ist es auch mit Ephr.: statt zu Jahve umzukehren, gehen sie nach Assur und Aegypten, aber zu ihrem Verderben v. 12. Wie ילני v. 12 zeigt, handelt es sich bei קרא und הלני um aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart hinreichende Handlungen. Wie der Vogelsteller mit seinem Netz die auffliegenden Vögel zur Erde niederzieht, so wird Jahve sie fangen und das Gericht an ihnen vollziehen. Zu אסירי vgl. K. § 70, 2; wahrscheinlich aber ist diese Form Textfehler für Impf. Pi. אסירי. 12 fin. ist zweifelhaft: meist wird ל als nota dativi gefasst: gemäss der Weissagung an ihre Versammlung, aber der so gewonnene Sinn empfiehlt sich nicht, wozu diese Heraushebung, dass die Züchtigung der in der Versammlung ausgesprochenen proph. Drohung entsprechen werde? Zudem ist שיר eine sehr unwahrscheinliche Bezeichnung der prophet. Predigt. Hitz. wollte ל als nota genit. fassen: gemäss dem Gerücht von ihrer Versammlung, aber diese Erklärung hat seine völlig haltlose Ausdeut. von v. 12 zur Vorauss., dass es nämlich in einer turbulenten Volksversammlung über die Frage der Anlehnung an Assur oder an Aegypten zu lebhaften Verhandlungen gekommen sei und schliesslich die assyrische Partei (vgl. ילני v. 13 mit הלני v. 12 fin.) gesiegt habe. Mit Recht hat Steiner das verworfen und daran erinnert, dass קרא und הלני auf gleicher Stufe stehen und zwei nebeneinander hergehende Handlungen bezeichnen: man liebäugelte mit Assur und Aeg., bald mit dem Einen, bald mit dem Andern. LXX scheint hier einen andern Text gehabt zu haben: *ἐν τῇ ἀκοῇ τῆς θλίψεως αὐτῶν* weist wohl auf אקק, Vollers erinnert an Ob 13, wo die umgekehrte Verwechslung vorliegt, nämlich רנה durch συναγωγή (נה) wiedergegeben wird. Dies רנה hätte hier seine gute Stelle, es würde auf die Ursache von Jahves Züchtigung hinweisen; was freilich an Stelle von ל נשטע bzw. ל נשטע gestanden, lässt sich nicht sagen. v. 13 führt den Ged. von v. 12 fort: ihr Eilen nach Assur und Aeg. ist nichts als eine Flucht vor Jahve, eine Treulosigkeit gegen ihn, die Verderben nach sich ziehen muss. v. 13b kann nicht als hypothet. Satz gefasst werden: selbst wenn ich sie erlösen will, reden sie Lügen wider mich (Drus. u. a.), weil das einen schiefen Ged. er giebt, vielmehr wird der Anschluss an das Vorhergehende am leichtesten, wenn man יאני als Frage der Verwunderung fasst: und ich soll sie erlösen, während sie doch Lügen wider mich reden. Zum Impf. vgl. K. § 107, 4a; zur Frage ohne Fragewort vgl. K. § 150, 1. Nach v. 14 und 82 rufen sie zu Jahve um Hilfe, thatsächl. aber sind dies Umhilferufen und andererseits das Laufen nach Assur und Aeg. unausgleichbare Gegensätze, insofern sie ja mit dem Letzteren thatsächlich bekennen, dass Jahve ohnmächtig sei. v. 14 hebt hervor, dass Jahve ihr Rufen zu ihm nicht als aus dem Herzen kommend anerkennen kann, vielmehr ist es nichts als ein Geheul, lediglich dadurch hervorgerufen, dass ihnen die Mittel zu einem Leben des Genusses fehlen oder zu entschwinden drohen. Nach dem parallelen וק לך wird man statt ושביתם einen dem וק und וירש entsprechenden Begriff, der auf etwas mit der Ernte Zusammenhängendes verweist, erwarten; Sinend vermuthet וקל, was den Consonanten, aber nicht dem Sinne nach sich empföhle, denn ושביתם ist die Backschüssel. Bei dem jetzigen Texte müsste man annehmen, dass mit ihren Gebeten Opfer verbunden gewesen seien, und sie auf ihren Divans liegend die Opfermahlzeiten einnahmen. Zu ילני vgl. K. § 70, 2 Anm. 2. ילני pflegt meist mit נה zusammengestellt zu werden, wovon das Hithp. in der Bedeut. »sich erregen« gebraucht

. . . . , wegen Korn und Most *ritzen sie sich, sind abtrünnig* von mir. ¹⁵Ich habe ihren Arm stark gemacht, und wider mich sinnen sie Böses. ¹⁶Sie kehren *zu Baal* um, sind wie ein schlaffer Bogen. Ihre Fürsten werden durch das Schwert fallen im Lande Aegypten.

wird vgl. Prv 284. LXX las יִרְצִוּ »sie ritzen sich«, um nämlich auf diese Weise ihre Gebete eindringlicher zu machen und die Gottheit zu beeinflussen vgl. I Reg 1828. Ohne Zweifel verdient diese LA. den Vorzug. Statt יִרְצִוּ ist יִרְצִי zu lesen, da יִרְצִי mit כָּן, aber nicht mit אַ constr. wird. Zu יִרְצִי vgl. 416. 915; dies יִרְצִי fügt zu den vorhergehenden verba eine nähere Bestimmung hinzu, so dass also יִרְצִי als untergeordneter Satz zu verstehen ist. v. 15 hebt den Gegens. ihres Verhaltens zu dem Jahves heraus. Perles Analecten S. 60 wollte hier wie Job 43 יִרְצִי lesen: »ich habe gefestigt«, aber so lässt sich das Verb. nicht nachweisen, auch Ps 83 nicht. Wenn יִרְצִי richtiger Text ist, muss es sein: ich habe unterwiesen, geübt (Hitz.), es bleibt nur die Schwierigkeit, dass das verb. sonst immer in dem Sinn des Zurechtweisens steht. Die von Drus. Umbr. Ew. auf Grund von Job 43 versuchte Erklärung יִרְצִי als synonym. von יִרְצִי zu fassen, lässt sich sprachl. nicht rechtfertigen. Wider den, welcher die Quelle ihrer Kraft ist, sinnen sie Böses, welche Thorheit! 15b wird sich wesentlich mit 13 fin. decken. v. 16 bringt wahrscheinlich die Ausführung zu 15b, aber welches der Sinn im Einzelnen ist, wird sich schwer feststellen lassen, da der Text stark verderbt ist. יִרְצִי לֹא wird gewöhnl. übers.: sie kehren um, aber nicht nach oben d. h. zu Jahve, aber weder ist לֹא ohne Bedenken, denn 117 ist gleichfalls verderbt, noch hat man in jener alten Zeit unter לֹא ohne Weiteres Jahve verstehen können, er wurde urspr. als der auf dem Sinai, später als der inmitten seines Volkes Wohnende gedacht, und erst seit der exilischen Zeit kommt die Vorstellung von dem Himmel als Jahves Wohnung zu grösserer Geltung. Und was sollte auch יִרְצִי? Hatte doch vorher v. 8 der Proph. ihnen vorgeworfen, dass sie in ihrer verkehrten Richtung verharren! Offenbar ist יִרְצִי st. לֹא zu lesen: יִרְצִי ist hier wie 117 aus dem Text entfernt vgl. die Veränderungen der mit לֹא zusammengesetzten Eigennamen in Sam., die in der Chron. in ihrer ursprünglichen Form aufbewahrt sind vgl. Marti S. 141, Anm. קָטָה יִרְצִי könnte »schlaffer« vgl. Prv 104, aber auch »trägerischer Bogen« vgl. Ps 120f. sein, in jenem Fall würde auf ihre Unfähigkeit zur innern Umkehr sich aufzurufen, in diesem darauf hingewiesen, dass sie die auf sie gesetzten Hoffnungen täuschen und das rechte Ziel verfehlen. Offenbar ist diese letzte Erkl. die dem Zusammenhang entsprechende. Im Folgenden ist nur יִרְצִי יִרְצִי klar: ihre Fürsten werden durch das Schwert fallen, sie sind wesentlich die Urheber dieser gottlosen Politik und unempfänglich für alle Mahnungen der Proph. יִרְצִי wird sonst vom Zorne Jahves gebraucht Hab 312. Ez 2221 u. ö., hier aber von der Zunge der Fürsten Israels, was sich doch nur auf ihre zornigen Reden beziehen könnte. Würber freilich diese Fürsten sich ereiferten, ist nicht zu erkennen. Nicht minder bedenklich ist der Schluss des v. 11itz. fasst יִרְצִי relativisch: ob des Ereifens ihrer Zunge, deren Spott ist über das Land Aegypten. Gemeint seien die Obersten der assyrischen Partei, welche Aegypten verspotten, dafür aber durch das Schwert nämll. der Aegypter umkommen werden. Aber weder ist dieser Ged. bei dem Proph. möglich, dem die Anlehnung an Assur wie Aegypten in gleicher Weise Zeichen der Treulosigkeit ist, noch ist eine derartig schwerfällige Constr. irgend wahrscheinlich. Meist fasst man יִרְצִי demonstrativisch und bezieht es auf יִרְצִי und das Suff. in יִרְצִי als gen. obj.: der Spott über sie: auf Aeg. hatten sie vertraut, so wird sie denn der Spott Aegyptens treffen; aber auch diese Auffass. ist, ganz abgesehen von der Art des Ausdrucks, bedenklich, denn wie sollte man sich diese Heraushebung Aegyptens erklären, da Hosea doch über Assur nicht anders denkt. Auch die alten verss. hatten hier offenbar schon einen sehr verderbten Text und es ist mir fraglich, ob mit ihrer Hilfe Besserung zu schaffen ist. Oort

8¹. . . Ein Adlersgleicher kommt über Jahves Haus, weil sie meinen Bund übertreten und wider meine Unterwerfung gefröhelt haben. ²Zu mir schreien sie: Gott, wir Israel kennen dich. ³Weil Israel das Gute verschmäht, so mag der Feind es verfolgen.

⁴Sie setzen Könige ein, aber ohne mich, sie machen Fürsten, doch ohne

a. a. O. S. 488 vermuthet, dass לַעֲנֵם יָאֵל als durch Dittographie aus dem Vorbergehenden entstanden zu streichen ist, zugleich zieht er den Anfang von 81 לַעֲנֵם יָאֵל heran, wo LXX statt לַעֲנֵם vielmehr לַעֲנֵם gelesen zu haben scheinen, und corrigiert dem entsprechend: לַעֲנֵם יָאֵל, eine Conjectur, die nicht grade sehr überzeugend ist.

8, 1—3 bringen wahrscheinlich die Forts. zu 7 ff.: die ausdrükl. Ankündigung des bisher nur nebenbei angedeuteten Gerichts. Nach dem MT. muss לַעֲנֵם יָאֵל das Gerichtsverkündung einleiten vgl. 58. Am 36, nur ist לַעֲנֵם יָאֵל insofern schwierig, als יָאֵל nicht gradezu »Mund« sondern immer nur »Gaumen« bezeichnet, und dieser doch füglich hier nicht gemeint sein kann, da ein Blasen der Trompete nur möglich ist, wenn sie an den Mund gesetzt wird. Der ursprüngl. Text der LXX (εἰς κόλπον αὐτῶν) giebt ebenso wenig eine Besserung an die Hand als die Pesch., welche übers., als hätte sie לַעֲנֵם יָאֵל gelesen und יָאֵל gradezu als Synom. von לַעֲנֵם nimmt. Da die Wörter hier gut entbehrt werden können, LXX auch jedenfalls לַעֲנֵם nicht gelesen hat, sondern anscheinend לַעֲנֵם, so liegt immerhin die Vermuthung nahe, dass diese ersten Worte von 7¹⁶ abgesprengt sind vgl. vorher. לַעֲנֵם ist Subj., nicht aber kann das Subj., etwa: »der Feind«, ergänzt und לַעֲנֵם als adverbelle Bestimmung aufgefasst werden, also: Ein dem Adler Gleicher kommt über Jahves Haus; לַעֲנֵם als ursprüngl. Substantiv vgl. K. § 118, 6 ist freilich meist als im Accus. stehend zu denken, hier dagegen als ein Nom. Wer diese Auffass. von לַעֲנֵם beanstandet, wird mit Wellh. statt לַעֲנֵם wohl לַעֲנֵם יָאֵל lesen und יָאֵל als Einführung der directen Rede ansehen müssen. לַעֲנֵם יָאֵל kann nach 9.3.15 nichts andres als Jahves Land d. i. Kanaan sein, ein Ausdr., der noch im Zusammenhang steht mit dem c. 1—3 gebrauchten Bild von der Ehe, wie das 9.15 klar erkennen lässt. Wer der dem Adler Gleiche ist, sagt Hosea hier so wenig wie Amos, es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass er wesentlich an die Assyryer gedacht hat vgl. Dt 28.19. In v. 1b bezeichnet לַעֲנֵם יָאֵל nicht das religiöse Verhältniss Jahves zu Isr., denn Hosea kennt dafür den Ausdr. לַעֲנֵם יָאֵל nicht, vielmehr muss לַעֲנֵם יָאֵל hier im Wesentl. synonym mit לַעֲנֵם יָאֵל sein und bezeichnet die von Isr. Jahve gegenüber zu leistenden Pflichten vgl. Jes 24.5. Ps 78.10. Freilich liegt dann die Vermuthung nahe, dass v. 1b Interpolation ist, denn kannte Hosea nicht jenen Sinn von לַעֲנֵם יָאֵל, so auch nicht den daraus abgeleiteten, in dem לַעֲנֵם יָאֵל hier in v. 1b verwandt wird vgl. Oort ThT XXIV S. 488f. Wellh. Prolog.³ S. 437. v. 2. In jener Noth werden sie sich an Jahve wenden vgl. 5.15. 6.11f. יָאֵל absichtl. scharf heraus gestellt im Gegens. zu den andern, an die sie sich bis dahin gewandt haben. יָאֵל muss Inhalt von יָאֵל יָאֵל sein, doch fällt dabei יָאֵל auf, das nur nähere Bestimmung zu dem in יָאֵל יָאֵל liegenden Subj. sein könnte; LXX und Pesch. bieten es freilich nicht, ebenso lasen sie אֱלֹהִים. Wellh. ist geneigt, יָאֵל als Vokat. zu fassen, was allerdings näher liegt, dann aber muss man יָאֵל יָאֵל lesen, so dass diese Worte die Antwort Jahves enthielten, die in v. 3 fortgesetzt wird, vgl. zu dieser Antwort 6.3. Behielte man יָאֵל יָאֵל bei, so wären Stellen wie 4.11f. 6.1 zu vergleichen. In v. 3 kann לַעֲנֵם יָאֵל nicht von Jahve verstanden werden, was sowohl sprachl. Gründe — die Indetermination — wie sachliche — diese Bezeichnung Jahves wäre ohne Beispiel — verbieten, vielm. ist es »das Gute und Nützliche«, was Jahve durch den Mund der Proph. von ihnen gefordert: statt des Cultus Gerechtigkeit, statt der Hinwendung zu Assur und Aegypten die Umkehr zu ihm u. s. w. אֱלֹהִים deckt sich sachl. mit לַעֲנֵם יָאֵל in v. 1. Zu יָאֵל יָאֵל vgl. K. § 60 Anm. 2. LXX drücken zu Anfang von v. 3 ein יָאֵל aus, das leicht durch einen Abschreiber übersehen werden konnte, wenn v. 2 mit יָאֵל יָאֵל schloss.

dass ich darum wüsste, ihr Silber und ihr Gold machen sie sich zu Götzen, — damit *sie* der Vernichtung anheimfallen. *Ich* verschmähe dein Kalb, Samarien, mein Zorn ist wider *es* entbrannt, *wie lange schon vermögen sie nicht von der Strafe loszukommen!* *Denn aus Israel ist es, ein Werkmeister hat es gemacht, und nicht ist's ein Gott; den Splittern *gleich* wird das Kalb

8. 4ff. wendet sich wider Obrigkeit und Cultus, die beide Jahve fremd sind und verhängnissvolle Folgen nach sich ziehen: die thörichte Politik und die Verachtung von Jahves Thōra, denn der Cultus hat mit dieser Thōra nichts zu thun. v. 4 bezieht sich wesentlich auf die Ereignisse zur Zeit des Hosea, die 73. 7 schon durchblickten: die ganze damals vorhandene Obrigkeit כֹּהֵן וְשָׂרִים vgl. 34. 73. 810. 1310 besteht ohne Jahves Willen, ist die Frucht jener frevelhaften Revolutionen, welche in den letzten Jahrzehnten die Kraft dieses Reiches verzelrten. Alle diese Könige waren Usurpatoren, welche andere und höhere Gesichtspunkte als die Mehrung ihrer persönlichen Macht nicht hatten. Zu הָשִׁירִי vgl. K. § 67 Anm. 6. So ist das Urtheil Hoseas über sie begreiflich genug. Die in 4b genannten עֲבָדִים sind die Stierbilder von Dan und Bethel: in ihnen kann Hosea kein Bild Jahves erkennen, darum nennt er sie verächtlich »Kälber«, die ein Gegenstand des göttl. Abscheues sind und nothwendig dem Gericht verfallen müssen. Zu dem doppelten Accus. bei עָשָׂה vgl. K. § 117, 5e. In יָדָם ist כֹּהֵן וְשָׂרִים Subj., sie hätten es sich sagen können, dass dieser Missbrauch die Vernichtung zur Folge haben müsse, daher לֵאמֹר. Besser liest man mit LXX und Syr. יָדָם, dann würde natürlich עֲבָדִים Subj. sein. Hosea ist der erste, bei dem die Polemik gegen die Jahvebilder hervortritt. v. 5 setzt den Ged. von v. 4 fin. fort. Wäre der Text richtig, müsste יָדָם intrans. gebraucht sein: ein Gegenstand des Abscheues ist dein Kalb, aber nach 83, wo dasselbe verb. trans. constr. ist, sowie nach dem parall. Glied hat die Conject. Wellh.'s אֲנִי, durch die auch der rechte Gegens. dieses v. 5 zu v. 4 sich ergibt, alle Wahrscheinlichkeit für sich vgl. zu 1015. Da wir immer nur von Stierbildern in Dan und Bethel hören, so wird שָׂרִים hier nicht als Stadt in Betracht kommen, sondern es ist Bezeichn. für Nordisr. überhaupt vgl. 71. 86. 105. 7. 141 und das hier gemeinte Stierbild wird wohl das zu Bethel als des Hauptheiligthums sein vgl. 105. Am 713. Natürlich ist עַל שָׂרִים eine vom Proph. gebildete spöttische Bezeichnung des Bildes. כֹּהֵן müsste sich auf die unter שָׂרִים angeredeten Nordisraeliten beziehen. Da aber v. 6 von עַל redet und Samarien vorher angeredet ist, so ist wohl כֹּהֵן st. כֹּהֵן zu lesen, das auch ein cod. der LXX bietet. Nach dem Hinweis auf Gottes Zorn erwartet man eine Andeutung des Gerichts: so ist v. 5 die weitere Ausführung von v. 4 fin. Es kann demnach, wenn der MT richtig ist, נָקִין schwerlich »Schuldlosigkeit« sein Gen 205. Ps 26a. 7313, sondern es müsste die Freiheit von der Strafe bezeichnen. So kommt das subst. freilich nicht vor, aber nach Jer 2529 vgl. Ex 2128 kann über die Möglichkeit dieser Bed. kein Zweifel sein. Nämnen wir jene erste Bedeut., so wäre 5b neben 5a völlig überflüssig. Das Subst. steht als Verbalabstr. im Sinne eines Inf.; und יָדָם hat hier fast die Bedeutung einer Interjection. Da vorher wie nachher von dem Kalbe als Gegenstand des göttl. Zorns die Rede ist, LXX auch im Anfang von v. 6, den sie mit v. 5 fin. verbindet, כֹּהֵן nicht gelesen hat, so liegt die Vermuthung einer Textverderbniss nahe, Oort tilgt כֹּהֵן in v. 6 fin. und will יָדָם sowie einen Inf. Niph. von קָם st. נָקִין lesen, er übersetzt: tot hoelang zal hij niet kunnen uitgespuud worden uit Israel, doch halte ich diese Aenderung für wenig ansprechend, der so gewonnene Sinn bleibt vor v. 6 auffallend. Eher halte ich es für wahrscheinlich, dass 5b ein interjectioneller Einschub eines Lesers ist: so würde sich v. 6 gut an 5a anschliessen und 6b den Abschluss des ganzen Gedankens bringen. So würde sich auch am einfachsten die Verderbniss des urspr. כֹּהֵן in כֹּהֵן erklären: sie ist die Folge jenes Einschubs. v. 6 kann als 5a u. b begründend gefasst werden. וְיָדָם, das Subj. zu יָדָם sein muss, lässt sich schwer rechtfertigen, da es als zur Heraus-

von Samariern werden. ⁷Denn Wind säen sie und Sturm ernten sie, eine Saat (?), die keine Halme hat, noch auch Korn trägt; würde sie etwas tragen, Fremde würden es verschlingen. ⁸Verschlungen ist Israel, nun ist es unter den Völkern wie ein werthloses Gefäß geworden. ⁹Denn sie selbst sind nach Assur hinaufgezogen, wie ein Wildesel, der allein bleibt; Ephraim giebt Liebesgeschenke.

hebung eines einzelnen Begriffes wie *zu* gebraucht sich nicht nachweisen lässt, höchstens steht es = »und zwar« und fügt zum vorhergehenden Begriff einen anderen hinzu. Es wird daher vor *וְיִשְׂרָאֵל* wahrscheinlich zu streichen sein: Israels Gott aus Israel, das Werk eines Werkmeisters wie widersinnig! Vorausges. bei dieser ganzen Polemik ist die vom Volke vollzogene Identificirung des Bildes mit dem im Bilde Dargestellten. 6b könnte Begründung von 6a, besond. von *לֹא אֶחָד* sein, vielleicht ist *כִּי* aus *אֶחָד* entstanden (Ort). *שֶׁבֶבֶת* ist ein schon den alten verss. unverständl. *ἀν. λεγ.*, es könnte dem aram. *שֶׁבֶבֶת* entspr. etwa: »Splitter« sein, dann müsste das Stierbild ähnlich dem Ephod seinem Kerne nach Holz gewesen sein, das mit einem Goldüberzug bekleidet war. Das war offenbar bei den Isr. das Gewöhnliche, während das vollständig aus Metall gegossene Bild von Aussen importirt und als solches verpönt war vgl. meine Arch. II, 24. Zu solchem Gericht muss es kommen, weil die Ernte der Aussaat entspr. v. 7 *וְיִרָא* als Bild der Nichtigkeit, des Prevels u. s. w. vgl. 1013. Zu *וְיִרָא*, das eine Steigerung von *וְיִרָא* bezeichnet, vgl. K. § 90, 2 Anm. b. In 7b verbinden die Mass. *וְיִרָא* mit *וְיִרָא*, so dass *וְיִרָא* Subj. in *וְיִרָא* wäre, aber dabei ist 1) die Beziehung von *וְיִרָא* unklar, es könnte sich nur auf die Israeliten beziehen, die in den vorhergehenden verb. Subj. sind, dann aber sollte man den Plur. erwarten, also etwa *וְיִרְאוּ* st. *וְיִרָא*, 2) ist auch der Sinn mehr als bedenklich: ist das Vorhandensein von *וְיִרָא* negirt, so versteht sich von selbst, was der folgende Satz sagt. Wellh. hat richtiger *וְיִרָא* zum Vorhergehenden gezogen, so dass sich entsprechen; *וְיִרָא* *וְיִרָא* und *וְיִרָא* *וְיִרָא*, was auch durch den Tonfall angezeigt ist. Es bleibt freilich die Schwierigkeit der Beziehung von *וְיִרָא*. Bei dem jetzigen Texte müsste es auf *וְיִרָא* gehen, das aber fem. ist. Könnte man auch *וְיִרָא* = *וְיִרָא* schreiben und dies *וְיִרָא* lesen, so bleibt doch *וְיִרָא*, wofür man ebenfalls ein fem. erwarten sollte, wenn *וְיִרָא* Subj. ist; und endlich fehlte auch ein zu *וְיִרָא* gehöriges verb. Ist deshalb die von Wellh. vorgeschlagene Verbindung richtig, so muss in *וְיִרָא* ein Textfehler vorliegen. *וְיִרָא* eig. das Gromehl, hier zur Bezeichnung der Frucht überhaupt, des Korns, ist wegen *וְיִרָא* gewählt, und zu *וְיִרָא* von vegetabil. Erzeugnissen vgl. Job 14:9. K. § 53, 2 Anm. v. 7 fin. schärft die Drohung: all ihr Thun wird völlig erfolglos sein, denn hätten sie auch einen Erfolg, er würde doch nur den Feinden zu Gute kommen. v. 8 weist darauf hin, wie das angedrohte Gericht schon in der Vollziehung begriffen ist: wegen *וְיִרָא* wird auch *וְיִרָא* von der Gegenwart verstanden werden müssen. Dass die Zeit hier weiter fortgerückt sei im Verhältniss zu den vorhergehenden vv. (Hitz.), folgt aus *וְיִרָא* neben *וְיִרָא* v. 7 fin. nicht, denn letzteres setzte ja nur die Möglichkeit eines Falles. *וְיִרָא* mit dem Perf. weist hier wohl zweifellos auf die unmittelbare Gegenwart, während es v. 10. 13 mit dem Impf. die nahe bevorstehende Zukunft, den in nächster Nähe befindl. Wendepunkt bezeichnet. Begreiflich genug ist Hoseas Urtheil nach Schilderungen, wie sie c. 7 bringt, die fortwährenden Militärrevolutionen mussten Israels Kraft vernichten, nicht minder ihre verkehrte Politik, bei der das letzte Resultat doch nichts andres als der Verlust ihrer Selbstständigkeit sein konnte. Darauf weist sofort v. 9. *וְיִרָא* *וְיִרָא* muss Appos. zum Subj. in *וְיִרָא* sein: wie der Wildesel, der immer für sich allein bleibt, sich nicht zähmen und leiten lässt, so nimmt auch Isr. keinen Rath an. Keil u. a. haben die Worte zu 9b ziehen wollen, aber mit Unrecht, denn *וְיִרָא* als Bild unbezähmbarer Wildheit findet sich öfter von Menschen gebraucht vgl. Gen 16:12; vgl. Job 39:5ff., während bei Keil's Erkl. *וְיִרָא* und *וְיִרָא* zu einander in Gegens. standen und *וְיִרָא* als Bild der Unabhängigkeitsliebe in Betracht käme, was wenig wahrscheinl. ist. Wellh. hat auch mit

¹⁰Auch wenn sie die unter den Völkern geben, ich werde sie einengen, *dass sie bald aufhören*, Könige und Fürsten zu *salben*. ¹¹Ja, Ephraim hat sich viele Altäre gemacht, die Altäre dienen ihm um zu sündigen. ¹²Schreibe ich

Recht auf erhebl. Schwierigkeiten des jetzigen v. 9b aufmerksam gemacht: der Plur. הָיָה nach הָיָה ist auffallend vgl. v. 11. 14. 93; הָיָה selbst ist *an. leg.*, das LXX und Syr. hier anscheinend nicht gehabt haben, sie lasen viell. אֲשֶׁר אֲשֶׁרֶם . Meist pflegt man הָיָה mit אֲשֶׁרֶם 214 zusammenzustellen, das aber gleichfalls nur an dieser Stelle sich findet vgl. zu d. St. Vergleicht man v. 7. $\text{בְּלִי יִשְׁעָה קָטָה אֵלֵי יִשְׁעָה}$ mit 9b und 10a, so scheint die Vermuthung Wellh.'s nicht unbegründet, dass st. הָיָה vielm. יָהִי zu lesen ist, was durch יָהִי in 10a aufgenommen wird, und אֲשֶׁרֶם sind Liebesgaben, vielleicht term. der Gaben an die Buhlerin. Für אֲשֶׁרֶם vermuthet Wellh. נִשְׁבָּרִים , das grade hier vermisst wird, da Aegypten, nicht aber Assur in v. 13 als Ort der Strafe genannt wird, und beide auch sonst nebeneinander erscheinen vgl. 711. Natürl. müsste נִשְׁבָּרִים ein dem אֲשֶׁרֶם entsprechender, von לֵי abhängiger Accus. sein, und יָהִי gäbe den Zweck ihrer Züge nach Ass. und Aeg. an. Ohne Bedenken ist diese Aenderung Wellh.'s freilich nicht, namentlich der Parallelismus wird dadurch zerstört: ob nicht, unter Voraus. der Richtigkeit der LA. נִשְׁבָּרִים , vielmehr בְּ von לֵי damit zu verbinden ist, da לֵי bei נִשְׁבָּרִים entbehrlich ist? So ständen a und b in Parallele. Behält man אֲשֶׁרֶם bei, so muss m. E. doch יָהִי oder יָהִי gelesen werden, dafür spr. viell. יָהִי בָנִים v. 10. v. 10 hebt die Erfolglosigkeit ihrer v. 9 geschilderten Bestrebungen heraus. Gewöhnlich wird hier יָהִי als Impf. zu jenem הָיָה v. 9 gefasst, doch vgl. vorher. Das Suff. in אֲשֶׁרֶם geht nicht auf נִשְׁבָּרִים (de W. Hitz. u. a.), denn in diesem Fall könnte ein לֵי יִשְׁעָה oder Aehnl. nicht fehlen, sondern es bezieht sich auf das Subj. in יָהִי , und zwar kann dem Zusammenhang entspr. אֲשֶׁרֶם keine verheissende (Umbr.), sondern nur drohende Bedeut. haben, es muss an das »Einheimischen« in's Exil gedacht sein vgl. 216f. 33f. 813 und 93. v. 10b spottet jeder Erklärung. Hitz. u. a.: sie fangen an minder zu werden ob der Last des Königs der Fürsten, aber was soll das: sie fangen an? Zudem verträgt נִשְׁבָּרִים diese Auffass. nicht. v. Orelli: »sie (die Völker) sollen (sich) ein wenig losmaachen vom Tribut des Königs der Fürsten«, aber weder hat das Hiph. von לֵי diese Bed., noch könnte das Obj. entbehrt werden, noch lässt sich נִשְׁבָּרִים als Tribut nachweisen. Endlich gehen Hitz. wie Orelli über das auffallende Impf. mit Wav cons. ohne Bemerkung fort, wie sie auch keinen Anstoss nehmen an נִשְׁבָּרִים , das nicht die Bezeichn. des assyr. Grosskönigs (נִשְׁבָּרִים sein kann, da נִשְׁבָּרִים bei Am 115. 23 wie Hos 34. 73. 1310 die Obrigkeit der Israeliten bezeichnet. LXX haben $\text{καὶ καταστροφὰν μισθὸν τοῦ χυδαίου βασιλέως καὶ ἀρχόντος}$, haben also gelesen $\text{נִשְׁבָּרִים לְנֶפֶשׁ נִשְׁבָּרִים לְנֶפֶשׁ}$; zu $\text{נִשְׁבָּרִים} = \text{καταστροφὰν}$ vgl. Am 76. Jde 2028 Rt 118 und zu der Verdrängung von נִשְׁבָּרִים vgl. 73. Dieser von LXX gebotene Text beseitigt nicht nur alle Schwierigkeiten, sondern passt auch trefflich in den Zusammenhang: dann, wenn sie, der Freiheit beraubt, im Exil sitzen werden, werden sie endlich damit aufhören müssen Könige und Fürsten zu salben, dann können sie keine Revolutionen mehr machen. נִשְׁבָּרִים könnte tempor. stehen wie Ps 212. 8115; steht es in seiner gewöhnl. Bedeut.: »ein wenig«, so klingt etwas von prophet. Ironie durch diese Worte. v. 11 begründet die Nothwendigkeit des Gerichts durch des Volkes Hang zum Cultus. Das erste נִשְׁבָּרִים muss gestrichen werden, weil es dem folgenden Satz seine überraschende Schärfe nimmt. v. Orelli wollte נִשְׁבָּרִים lesen, aber schwerlich mit Recht, denn in dieser alten Zeit hatte der Sühnged. eine derartig centrale Bedeut. nach allem, was wir über die Cultusgesch. wissen, nicht vgl. m. Arch. II. 228 ff. Ephr.'s Eifer im Cultus ist vom Uebel, weil es dadurch nur tiefer in die Sünde und Verkehrtheit hineinkommt vgl. zu 47. v. 12 weist nach, dass dieser Cultus nicht Jahres Willen entspricht. Da נִשְׁבָּרִים ohne Zweifel den Begriff der ungezählten Menge zum Ausdr. bringt, kann נִשְׁבָּרִים nicht die factisch vollzogene und öfter geschehene Handlung bezeichnen, vielmehr

ihm auch meine Weisungen noch so zahlreich vor, wie die eines Fremden werden sie geachtet. ¹³Opfer . . . opfern sie, Fleisch und essen es — Jahve hat kein Gefallen an ihnen. Nun wird er ihrer Schuld gedenken, wird ihre Sünde heimsuchen, nach Aegypten müssen sie zurück. ¹⁴Und Israel vergass seinen Schöpfer und baute Paläste und Juda machte viel befestigte Städte, so will ich denn Feuer an seine Städte senden, dass es seine Paläste verzehre.

9 'Freue dich nicht zu laut wie die Heiden, Israel, dass du untreu

steht es im hypothet. Sinn: schreibe ich ihm auch vor, vgl. K. § 159, 2. ¹³בשר müsste nach aramäischer Art verkürzt sein aus ¹³בשר, doch kommt dieser Plur. nur in der jüngeren Sprache vor vgl. Neh 771. Esr 269. Ps 6818. Dan 1112. Kere will ¹³בשר, ein Plur., der nur hier sich fände. Wellh. schlägt ¹³בשר vor, während Graetz Gesch. II, 1 S. 469 lieber ¹³בשר st. ¹³בשר lesen will, doch wird der Gegens. zwischen Isr.'s Verhalten und Jahves Thun bei jener Emend. ein schärferer. ¹⁴נִבְנוּ ist von einem zu ergänzenden ¹⁴בָּנוּ abhängig: ein Fremder hat eben nichts zu befehlen vgl. Gen 199. Ohne Zweifel setzt diese Stelle geschriebene Thóróth voraus, fraglich ist nur, was war ihr Inhalt? Da der Proph. sich hier gegen seine Zeitgenossen wendet, die sich in Opfern nicht genug thun können v. 11, so kann diese Gesetzgebung nicht wesentlich Cultusgesetzgebung gewesen sein. Das folgt auch aus 46ff., wo der Proph. den Priestern, welche des Volkes Hang zum Cultus in eigensüchtiger Weise stärken, den Vorwurf macht, dass sie Jahves Thóra vergessen haben. Dort macht der Proph. zugleich darauf aufmerksam, dass so sieh der Mangel an Gottesfurcht und Sittlichkeit im Lande erkläre; statt Liebe und Treue ist Lüge, Mord, Ehebruch an der Tagesordnung. Demnach muss der Inhalt dieser von den Priestern vergessenen Thóra wesentl. sittlich-religiöser Art gewesen sein vgl. Meh 66f. Statt diesen sittl. Forderungen nachzukommen opfern sie v. 13. Was ¹³הַזֶּבֶחַ ist, ist nicht klar. Man könnte es von ¹³זֶבַח ableiten (vgl. ¹³זֶבַח von ¹³זָבַח): Opfer meiner Gaben d. h. Opfer, welche meine Gaben sind, aber man gewinnt so keinen befried. Sinn, wahrscheinlich liegt ein Textfehler vor; LXX scheint an eine Ableit. von ¹³זָבַח gedacht zu haben, hat aber schwerl. anders gelesen. ¹³בשר muss von ¹³זֶבַח abhängig sein, und ¹³וְאָכְלוּ ist hinzugefügt, um anzudeuten, worauf es ihnen schliesslich bei ihren Opfern ankam: auf die Schmausereien, bei denen es hoch herging. ¹⁴וְיִבְנוּ bringt den Gegens. Jahves zu Isr. auf einen kurzen Ausdruck, um sofort die Strafe anzufügen. Zu ¹⁴וְיִבְנוּ vgl. v. 10. Nach Aegypten müssen sie zurück in das Land der Knechtschaft, um dort erzogen zu werden vgl. 216. LXX hat am Schl. noch: καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἀνάθετα γέγονται wie 93. Ob sie hier in der That ¹⁴וְיִבְנוּ ¹⁴בָּנוּ ¹⁴זֶבַח gelesen, ist fraglich. Wellh. macht darauf aufmerksam, dass sich hier beim ersten Mal die Nennung von Aegypten allein gut begreifen lasse; wohl um der vorbildl. Bedeut. dieses Landes willen in der heiligen Gesch.: »wie der Gründung, so geht auch der Neugründung der Theokratie ein langer Aufenthalt im Hause der Knechtschaft voraus«. Dieser Ged.: sie sollten nach Aeg. zurück schliesst die ganze Rede schön ab. v. 14 ist schwerlich urspr., denn v. 14b ist eine Amos eigenthümliche Formel vgl. c. 1. 2, und die hier 14a sich findenden Ged. sind wenig eigenthüml. und vollends in diesem Zusammenhang auffallend; auch Jahve als Isr.'s Schöpfer ist für die Zeit des Hosea bedenklich. Dazu kommt schliesslich die Thatsache, dass v. 13 fin. unverkennbar einen gewissen Abschluss bringt. Die Bedeutung von ¹⁴וְיִבְנוּ (ob »Paläste« oder »Tempel« naml. der Götzen) ist ebenso zweifelhaft wie die Beziehung der Suff. in ¹⁴וְיִבְנוּ und ¹⁴וְאָכְלוּ.

9, 1—9 eine Rede, welche der Proph. wohl beim Erntejubel gehalten hat: sie werden zum Genusse dieser Güter nicht kommen, sondern Jahve wird sie aus dem Lande vertreiben, die Gemeinschaft mit ihm ist dadureh aufgebohen: Israel muss in der Fremde Unreines essen. Daran schliesst sich ein Hinweis auf die Verfolgungen, die der Proph. zu erdulden hat.

deinen Gott verlassen, Buhlerlohn auf allen Getreidetennen geliebt hast. ²Tenne und Kelter werden nichts von ihnen *wissen* wollen und der Most wird *ihnen* versagen. ³Sie werden nicht in Jahves Lande wohnen bleiben, Ephr. muss wieder nach Aegypten zurück, und in Assur werden sie Unreines essen. ⁴Sie spenden dem Jahve keinen Wein und *schichten* ihm keine Opfer. Wie Trauerbrot ist *ihr Brot*, alle, die davon essen, werden unrein; ihr Brod

v. 1. Der laute Jubel, vor dem Hosea warnt, hat zu seiner Ursache den Erntesegen, der als Lohn der Baale an ihre Verehrer hier wie 24ff. als אֶרֶץ erscheint, natürlich aus dem Sinn des Proph. heraus, denn der von Isr. verehrte Gott hat mit Jahve nichts zu thun, ja seine Verehrung ist durch die Untreue gegen Jahve bedingt, daher — wiederum aus dem Sinn des Proph. heraus — als Inhalt der Freude וְיִי כִלְאֶחֶר angegeben. Es tritt hier deutlich das Bewusstsein des Gegensatzes des ersten und strengen von den Proph. vertretenen Jahvismus zu der auf dem Boden Kanaans unter dem Einfluss des Baalekultus entstandenen Volksreligion mit ihrem stark sinnl. Grundcharacter hervor: sie ist dem Proph. nicht wesentl. vom Heidenth. verschieden. Beachte auch כְּנַעֲמִים: hier zum ersten Mal tritt in aller Schärfe der Gegens. Israels zu den Heiden heraus, und Wellhausen hat nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, dass כְּנַעֲמִים hier zum ersten Mal fast den Sinn hat: wie die Heiden. Keil, Or. u. a. wollen in כִּי יִי die Begründung zu der Mahnung אֲלֵהֶם sehen, aber lässt sich auch כִּי יִי so verstehen, so ergibt doch אֲלֵהֶם keinen klaren Ged. Zudem folgt der thatsächliche Grund für jene Abmahnung in v. 2: sie werden den Genuss dieser Güter nicht haben vgl. Am 511. Zph 113. Sehr auffallend ist das in יִי vorliegende Bild vgl. 416: im Sinne von »ernähren« findet sich das Verb. nicht. Dazu kommt, dass sowohl der Parallelism. mit יִי mangelhaft ist, als auch dass LXX hier anders gelesen hat: nach ihr ist offenbar נָתַן zu lesen, das trefflich zum parallel. Verb. passt. נָתַן und נָתַן stehen statt der Gaben derselben. Dem נָתַן fehlt eine rechte Beziehung, offenbar ist mit LXX נָתַן zu lesen, da nicht zu sehen ist, wie der Proph. mit einem Mal dazu gekommen sein sollte, Isr. hier als Weib zu personifiziren. Freilich ist ja von יִי die Rede, aber das giebt noch kein Recht Isr. ohne Weiteres als יִי zu denken und auf einen derartigen gar nicht genannten Begriff נָתַן zu beziehen. v. 3 zeigt, wie sich diese Drohung erfüllen wird: Isr. muss in's Exil, wo sie Jahve nicht die Erstlinge ihrer Ernte darbringen und dadurch diese selbst heiligen können. Darum müssen sie dort in der Fremde Unreines essen, denn dort steht alles in Beziehung zu den Göttern jenes Landes, ist aber darum für Isr. unrein. Vgl. über den Begriff von טָמֵא m. Arch. II, 275f. Besonders auffallend musste den Zeitgenossen die Nennung Assurs und Aeg.'s in diesem Zusammenhange sein: mit Ass. und Aegypten liebäugeln sie vgl. 513. 711 und grade diese werden ihre Zwingherren sein. v. 4f. führt das טָמֵא יִי weiter aus: die Opfer hören im Exil auf, damit aber auch Jubel und Freude, denn die Opferfeste sind die gegebenen Freudenzeiten, und im Hause Jahves drängt sich alle Freude zusammen. Ueber die Weinlibation vgl. m. Arch. II, 208. Zu יִי ist aus dem Vorhergehenden nicht ein נִכְיָהם zu ergänzen (Hitz.), noch auch יִי in der — nicht erweislichen — Bedeutung »mischen« zu nehmen, sondern Subj. ist נִכְיָהם, das in Folge des im nächsten Satz mangelnden Subj. zu לָהֶם gezogen ist. Das Verb. יִי findet sich vom Opfer gebraucht in der Bedeut. »angenehm sein« Jer 620. Mal 34 u. ö., aber der so gewonnene Sinn befriedigt nicht: ihnen wird gedroht, dass sie überhaupt keine Opfer darbringen werden vgl. c. 3 und v. 4a, was soll hier der Ged.: ihre Opfer werden nicht angenehm sein? Offenbar ist mit Kuenen (Volksreligion und Weltreligion S. 310) zu lesen נִכְיָהם: sie werden ihm keine Opfer schichten; zu יִי von Auflegen der Opfertheile vgl. Lev 112 u. ö. In לָהֶם אֵינֶם לָהֶם fehlt, wie ges., das Subj., entw. ist לָהֶם bezw. לָהֶם nach לָהֶם ausgefallen vgl. Jer 167, oder es ist gradezu לָהֶם st. לָהֶם zu lesen. Unsere Stelle zeigt, was wir freilich auch sonst wissen, dass die Vor-

wird nur für ihren Hunger sein, wird nicht in Jahves Haus kommen. ⁵Was wollt ihr zur Feierzeit und am Tage des Festes Jahves thun? ⁶Denn siehe nach *Assur* müssen sie gehen, Aegypten wird sie einheimsen, Memphis sie begraben, ihre silbernen Lieblinge — die Diestel wird sie beerben, Dornen sind in ihren Zelten. ⁷Es kommen die Tage der Heimsuehung, es kommen die Tage der Vergeltung, Israel wird es erfahren.

»Närrisch ist der Prophet, verrückt der Mann des Geistes, weil viel deine

stellungen über die Unreinheit des Todes in alte Zeit hineinreichen. Fraglich ist, was unter ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} zu verstehen ist: nach den Anschauungen der spätern Zeit war das Trauerhaus sammt allem, was darin ist, 7 Tage unrein, also auch ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי}; wahrscheinlicher wird man aber an die Totenmahlzeit und das dem Toten gebrochene Brod vgl. Jer 167 zu denken haben: wer davon isst, wird unrein d. h. cultunfähig für den Cult Jahves; so wird es auch mit dem im Exil gegessenen Brod sein. 4b begründet das noch näher: eben weil dies Brod nur dazu dient, ihren Hunger zu stillen, aber nicht in Jahves Haus kommt. Zu ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} als Sitz der Begierde vgl. Jes 298, 326. Ps 636. 1079. Prv 277. Deutlich zeigt dieser v. 4, dass die Israeliten trotz der Vorwürfe der Untreue gegen Jahve doch sich als Jahve-Verehrer ansahen. Zugleich ist v. 4 von Bedeutung für die Frage der Stellung des Proph. zum Cultus. v. 5 ist natürl. eine Frage mit negativem Sinn: die Feiertage haben ein Ende, weil die Grundlage, auf der allein sie möglich sind, Ernte und Jahves Land, fehlt. Während ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} wahrscheinlich die Feierzeit überhaupt bezeichnet: Sabbat, Neumond u. s. w., ist ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} zweifellos das grosse Erntefest im Herbst vgl. I Reg 82. 1232. Jdc 2119. Ez 4525 u. ö. v. 6 begründet v. 4f. durch abermaligen Hinweis auf das Exil. Nach dem jetzigen Texte könnte ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} sich nur auf ihre zerstörten Wohnstätten in Pal. beziehen: haben sie diese verlassen, so wird sie Aeg. aufnehmen, wo sie sterben werden; damit deutet Hosea zugleich darauf hin, dass es sich bei dieser Strafe nicht um »zwei, drei Tage« sondern um ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} 31 handelt. Auffallend bleibt freilich nach 93, dass Assur hier ganz fehlt, desshalb vermuthet Weilh. mit Recht, dass ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} statt ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} zu lesen ist: siehe nach Assur müssen sie. ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי}, wofür Jes 1913. Jer 216 ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} ist Memphis, die Hauptstadt von Unter-Aegypten; der Name beweist, dass Aegypten für Hosea nicht nur typische Bedeut. gehabt hat (Keil u. a.), sondern ihm stand wirklich eine Exilirung nach Aegypten vor Augen, was zu seiner Zeit, wo der Kampf der beiden grossen Mächte Assur und Aegypten bevorstand, begreiflich genug ist. In 6b ist nicht nur ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} vor ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי}, sondern auch der Sing. ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} auffallend, da das Suff. in ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} offenbar auf diesen Begriff sich bezieht. Wahrscheinl. ist das schliessende ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} verderbt und zu lesen: ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} vgl. 916: »ihre silbernen Kostbarkeiten« oder »Lieblinges«, letzteres könnte sich gut auf ihre silbernen Hausgötter beziehen, an deren Stelle die Nessel tritt; statt der Isr. wohnen die Dornen in ihren Zelten vgl. Jes 3413. Diese Zeit des Gerichts steht unmittelbar bevor v. 7; das Perf. als proph. Statt ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} wird ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} zu lesen sein, da Israel, Ephraim hier immer mit dem Sing. des Praed. verbunden werden vgl. 811. 93; ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} selbst aber gehört noch eng mit dem Vorhergehenden zusammen: Isr. wird es durch Erfahrung inne werden, dass das Gericht da ist. Ob mit ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} auf die Tage des Sallum angespielt werden soll als auf die Zeit, wo die Anarchie begann? Weilh.). Hitz. u. a. wollten ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} noch von ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} abhängig machen, wobei ein ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} zu ergänzen wäre: Isr. wird erkennen, dass seine Proph., welche nur immer Heil weissagten, verrückte Thoren waren. Aber diese Erkl. scheitert daran, dass ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} und ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} unmöglich der falsche Proph. sein kann, die Determin. von ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} schliesst das absolut aus. Vielm. beginnt mit ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} ein neuer Satz, ja überhaupt eine neue Gedankenreihe, welche so nicht directe Forts. von 1—7a ist: es handelt sich hier um die Anfeindungen, welche der Proph. zu erdulden hatte. Man kann nur zweifeln, ob ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} bis ^{אֵלֶּיךָ אֲנִי} Worte des Volkes sind, die der Proph. gewissermassen aufnimmt und in einer seinen Zeit-

über-

Verschuldung und gross die *Sünde* ist. ⁸*Anfeindung des Sehers findet im Hause seines Gottes statt*, der Prophet findet Schlingen des Vogelstellers auf allen seinen Wegen. ⁹Sie *haben ihm eine tiefe Grube gemacht*, wie in der *Tugen Gibcus*, er wird ihrer Schuld gedenken, er wird ihre Sünde heimsuchen

genossen unerwarteten Weise begründet, oder ob die Worte Darlegung des proph. Geschick sind ähnl. wie Dtn 2831: Der Proph. wird vom Wahnsinn erfasst über die Grösse von Isr.'s Verschuldung. Bei der letzteren Auffass. ist nicht nur אֵלֵי im Munde des Proph. von sich selbst gebraucht, bedenklich, sondern auch das Suff. in עֵינֶיךָ auffallend, beide wird erklärlich, wenn der Proph. ein Volksurtheil citirt, an das er sofort seine Darlegung anschliesst: Ihr sagt: nährisch der Proph., verrückt der Mann des Geistes, ihr habt Recht damit, nur liegt die Ursache lediglich in der Grösse eurer Schuld, die er deutlich erkennt, und der Grösse der Anfeindung, die er zu erdulden hat. Auffallen ist die Indeterminat. von מַטְטֵמָה und anders. das verb. fin. יִרְבֶּה , mit Recht will Wellh. lesen יָרֵב מַטְטֵמָה v. 8 giebt zu dem letzten Ged. sofort die nähere Ausführung, da ergiebt sich aus נִבְרָא אֵל : was aber בָּרָא אֵל heissen soll. ist nicht ersichtlich. Unmöglich ist die Erkl. Hitz.'s: Ephr. schaut nach Weissagung aus neben meinem Gott d. h. es wende sich an falsche Proph., weder passt dieser Ged. in den Zusammenhang, noch erträgt diese Bed. Gewöbnl. erkl. man: »Ephr. lauert auf gegen meinen Gott« mit Berufung auf Ps 3732, aber letztere Stelle kann diese Uebers. nicht rechtfertigen, da בָּרָא mit in dem Sinn »Ausschauen nach, Warten, Lauern auf« gebraucht ist, zudem müssten die Nachstellungen, die der Proph. zu erdulden hat, hier geradezu als Nachstellungen Gottes selbst bezeichnet sein. Offenbar ist der Text hier verderbt. Cheyne (Hosea 8. 9) schlägt vor: $\text{בָּרָא אֶתְּכֶם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ der Wächter Ephraims, der von meinem Gott bestellt ist, der Prophet — Schlingen des Vogelstellers u. s. w. Aber dabei ist nicht nur die ungewöhnl. Länge des vorausgestellten Begriffes und der mangelhafte Versbau, sondern auch אֱלֹהֵי neben אֶתְּכֶם am Schluss des v. auffallend, sondern auch נִבְרָא , das freilich in Verbindung mit Jahve diesen als den Urheber bezeichnet, aber doch nur eines Geschickes, das bisher bei Jahve ruhend gedacht werden kann vgl. Jes 296, nicht aber eines Berufes. Man kann bei der Erkl. des v. nur von dem mittleren Satz seinen Ausgangspunkt nehmen, der völlig klar ist. אֵלֵי יִקְרָא ist bibl. Bezeichnung all der feindl. Nachstellungen, die der Proph. zu erdulden hatte. Bei dem jetzigen Texte würde 8 fin. hervorheben, dass der Proph. selbst im Hause seines Gottes vor Anfeindungen nicht sicher ist, wozu Am. eine Illustration bietet. Aber dies מַטְטֵמָה ist hier auffallend, da es kurz vorher schon erwähnt war. Wellh. hat daher vermuthet, dass $\text{הַמַּטְטֵמָה שְׂחָרִי}$ am Anfang des v. 9 an den Schluss von v. 8 gehört; die Folge der Abtrennung sei die Einfügung von מַטְטֵמָה . Vielleicht empfiehlt sich aber eher eine andere Lösung. Da בָּרָא sonst syn. von נִבְרָא ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass das am Schluss von v. 7 sich findende מַטְטֵמָה mit בָּרָא im Beginn von v. 8 zusammengehört und vielleicht zu lesen ist: $\text{מַטְטֵמָה הַבָּרָא}$ und zu ihm muss als Praed. בִּבְרֵי אֱלֹהֵי gehören. Ob dieses Glied am Anfang oder am Schluss von v. gestanden hat, lässt sich nicht ausmachen, ebenso wenig wie die Verderbniss zu stand gekommen ist. Vielleicht war der Verlauf so, dass von dem am Schluss von v. 7 stehenden $\text{הַמַּטְטֵמָה יָרֵב}$ dieses letztere Wort verloren gegangen und nun מַטְטֵמָה vom Beginn des v. 8 herangezogen ist, und diese Losreissung hat die weitere Verderbniss von v. 8 zur Folge gehabt vgl. Paul Ruben, der vermuthet, dass אֶתְּכֶם אֱלֹהֵי aus $\text{אֱלֹהֵי עַם אֶתְּכֶם}$ verderbt ist und als zweites Obj. zu יִקְרָא יִקְרָא gehört, dessen erstes Obj. ursprüngl. אֵלֵי war, aber ebenfalls ausgefallen ist. Da v. 7a durchaus klar ist, und ein Anhalt zu der Vermuthung R.'s in den verss. nicht vorliegt, ist mir dieselbe zweifelhaft. Wahrscheinlich ist mit Wellh. שְׂחָרִי zu vocalisiren; diese Conjectur empfängt ihre Bestätigung durch 51f. Ist diese Vermuthung richtig, so liegt die Vermuthung nahe, dass $\text{הַמַּטְטֵמָה שְׂחָרִי}$ mit Benutzung von 109 und 813 zum achten v. erweitert sind. Jedenfalls ist הַמַּטְטֵמָה

¹⁰Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel, wie Frühfeigen am Feigenbaum zu seiner ersten Zeit sah ich eure Väter, sie kamen nach Baal Pe'or und weihen sich dem *Baal* und wurden ein Gegenstand des Abscheus wie ihr Liebhaber. ¹¹Ephraims Menge wird den Vögeln gleich verfliegen, so dass es keine Geburt, keine Schwangerschaft, keine Empfängniss mehr giebt. ¹⁶Getroffen ist Ephraim, ihre Wurzel ist verdorrt, Frucht setzen sie nicht an; auch wenn sie Kinder bekommen, tödte ich die Lieblinge ihres Leibes. ¹²Ja wenn sie ihre

n unserm v. neben **יִצְחָק הַנֶּבִּיאַת** 109 auffallend, denn es kommen dadurch verschiedene Ged. zum Ausdr., die schwerlich beide in gleicher Weise des Proph. Eigenthum sind, auch handelt es sich in diesem Zusammenhang in v. 7b und 8 um ganz spezielle Sünden Israels, nämlich die Feindschaft gegen Jahves Propheten, ein Ged., der der grössten Wahrscheinlichkeit nach auch in 9a fortgesetzt wird, wie passt dazu **יִצְחָק הַנֶּבִּיאַת**? — Bei dem MT. müsste **יִצְחָק הַנֶּבִּיאַת** zu **יִצְחָק** eine nähere Bestimmung bringen und zu der asyndet. Verbind. der verb. vgl. K. § 120, 2b; zu **יִצְחָק** in übertragenem Sinn vgl. Jes 31a.

Mit 9, 10ff. beginnen die historischen Rückblicke, welche alle darauf abzielen, Israels Untreue nachzuweisen, welche aus der fernen Vergangenheit bis in die Gegenwart reicht.

v. 10 beginnt mit dem Rückblick in den Anfang der israelitischen Gesch., da Jahve Isr. erwählte. Hitz. Ew. u. a. haben **בְּיַד יִצְחָק** mit **בְּיַד יִצְחָק** verbunden, und jener findet hier den Ged., »in der Wüste fand er das Volk schutzlos und sich selbst überlassen wie wilde Trauben, die von Niemandem gepflegt ihrer wenig kümmerl. gedeihen, er fand sie, eine vereinzelte Heerde, wie eine allein am Baum hängende Frühfeige. Aber diese Auffass. scheitert an **יִצְחָק הַנֶּבִּיאַת**: die Frühfeige wird besonders geschätzt wegen ihres Wohlgeschmacks, sie kann daher nur Bild eines Erfreulichen, Angenehmen sein vgl. Jes 284. Mich 71. Jer 242. Dadurch empfängt aber auch **יִצְחָק** seine Bedeutung: auch das muss Bild eines Erfreulichen sein. Da nun **יִצְחָק**, wenn zu **יִצְחָק** gehörig, nach dem verb. stehen sollte, so dürfte doch wohl die Verbindung mit **יִצְחָק** sich empfehlen: wie Trauben in der Wüste den erfreuen, der sie dort unvermuthet findet, so war auch Isr. in jener ersten Zeit ein Gegenstand göttl. Wohlgefallens und göttl. Liebe. Das Suff. in **יִצְחָק** muss natürl. auf **יִצְחָק** gehen: die Frühfeige nach dem ersten Trieb. Dass Hosea bei **יִצְחָק** thatsächlich an die Wüstenzeit gedacht hat, ist nach 13a sehr wahrscheinlich. Ob steht im scharfen Gegens. zu 10a und zeigt Israels Undankbarkeit und Untreue, die bis in den Anfang seiner Gesch. zurückreicht und mit dem Uebergang aus der Wüste nach Kanaan beginnt. Damals fingen sie an, dem Baal zu dienen und an der kanaanitischen Cultur theilzunehmen. **בְּיַד יִצְחָק** ist hier Bezeichnung der Oertlichkeit, wo Baal Pe'or verehrt wurde, gewöhnl. **בְּיַד יִצְחָק** genannt Dtn 329. 416 u. ö. Péor ist wahrsehnl. ein Gipfel des Abaringebirges, vgl. identisch mit dem Pisga (Well. JdTh XXI, 580) vgl. Dillm. zum Num 2328. Ueber diesen Abfall zum B. P. vgl. Num 253. auffallend ist **יִצְחָק**, das ja zweifellos = **יִצְחָק** ist, aber so erst in späterer Zeit gebraucht wird; in den Tagen des Hosea kann diese Vertauschung noch nicht üblich gewesen sein, da man damals ja Jahve noch Baal nannte vgl. 219, vielmehr geschah die Verdrängung wohl in Folge der von Hosea eingeleiteten Bewegung. Ob hier **יִצְחָק** statt **יִצְחָק** stand? Wohlh. beanstandet auch **יִצְחָק**, das freilich sonst erst seit der Zeit des Jer. und Ez. sich findet. Hier würde es die Israeliten als Gegenstand des Abscheus Jahves bezeichnen; **יִצְחָק** ist natürl. Baal Péor. v. 11 schliesst sofort das Gericht an. Wohlh. vermuthet, dass die Aehnlichkeit von **יִצְחָק** und **יִצְחָק** die Schwingen das Bild veranlasst hat. Jedenfalls muss **יִצְחָק** sich auf Israels Volksmenge beziehen. Israels Volksmenge wird aber nicht nur verfliegen, sie werden auch mit Unfruchtbarkeit geschlagen, so dass das Gericht ein vollständiges ist. Zur Constr. vgl. K. § 143b. v. 12 schliesst sich nicht recht an v. 11 an: man erwartet nach v. 11 fin. den Ged.; auch

Kinder gross ziehen, mache ich sie verwaist, menschenarm, ja wehe auch ihnen wenn ich von ihnen weiche! ¹³Ephraims Kinder sind, wie ich erschen hab zum Fang bestimmt, Ephraim muss seine Kinder zur Schlachtung hinausführen. ¹⁴Gieb ihnen, Jahve — was sollst du geben — gieb ihnen unfruchtbaren Leib und trockene Brüste! ¹⁵Alle ihre Sünde häuft sich in Gilgal, ja dort habe ich Hass gegen sie gefasst! Wegen ihrer bösen Thaten will ich sie aus meinem Hause vertreiben, ich will sie nicht ferner lieben. All ihre Führer sind Au

wenn sie Kinder kriegen, nicht aber: wenn sie ihre Kinder gross ziehen. Wellh. hat darauf hingewiesen, dass an v. 11 sich wahrscheinlich v. 16 anschliesst, dem dann v. 17 folgt. Zwischen v. 15 und 17 kann v. 16 ebenfalls gut entbehrt werden, denn v. 16 schliesst sich trefflich an v. 15 an. v. 16a giebt in einem andern Bilde den Ged. von v. 11: Ephr. ist mit einer Pflanze bezw. Baum vgl. 101. 148 verglichen, die von einem Wurm Jon 47 oder von der verzehrenden Sonnenglut Ps 121:6 getroffen ist; auch hier deutet שִׁשִׁים יָמִים auf die Hoffnungslosigkeit hin: die Wurzel verdorrt, so dass auf Verjüngung aus der Wurzel nicht zu hoffen ist. Die Perf. sind proph.; zum Ket. בָּלִי vgl. 87. 16b und v. 12 führen den Ged. von 11. 16a weiter aus: auch wenn sie Nachkommenschaft hätten, so würde diese früher oder später fortgerafft. כִּי in v. 12a und b ist nicht Begründung, sondern Steigerung = ja. בְּיָמָם bezieht sich wohl auf die zur Zeit Hoseas lebende Jugend, die gleichfalls dahingerafft wird. Aber auch ihnen selbst ergel es übel, darauf weist v. 12b, נָם hebt also לָמָּה heraus, dieselben, welche Obj. in שְׂכָלָם waren, es drängt sich aber gern an den Anfang des Satzes vgl. I Sam 12:6. 28:20. Prv. 20:30 haben die Mass. = בְּסָרְיָי genommen, was einfacher ist als בְּסָרְיָי »wenn ich von ihnen wegblicke«. v. 13a spottet der MT. jeder Erklärung, denn mit בָּרִי ist nicht anzufangen: zum nom. propr. בָּרִי = Tyrus passt weder שְׂרִיָּה, noch giebt das überhaupt einen Sinn; das arab. sawr lässt sich im Hebr. nicht nachweisen, und selbst dann bliebe שְׂרִיָּה bedenklich, das nicht = בָּרִי ist. LXX hat sicher anders gelesen: sie hatten בָּרִי st. שְׂרִיָּה und בָּרִי oder בָּרִי st. בָּרִי, das an Stelle von שְׂרִיָּה stehende verb. übers. sie παρασχεύουσα was auf שְׂרִיָּה mit folg. לִי führen würde. Ob das in der That ursprüngl. Text war, ist fraglich, da בָּרִי in 13b ein לְבָרִי in 13a wenig empfiehlt. Jedenfalls hat LXX in 13a keinen dem להגיד (τοῦ λέγειν) entspr. Inf. gelesen. Der durch diese LA. der LX gewonnene Sinn empfängt durch 13b seine Bestätigung: Ephr.'s Kinder sind da Wild, auf das die Feinde Jagd machen. So setzt v. 13 die vorhergehenden vv. fort. In 13b hat LXX להגיד (εἰς ἀποκρίσιν) st. אל הגי' gelesen, offenbar die bessere LA. sondern des indetermin. הגי'. Angesichts dieses furchtbaren Geschickes, das dem Proph. vor Augen steht (בְּאֵי יָמָיו), kommt ihm der Wunsch, dass doch Isr. lieber unfruchtbar wäre, um vor diesem Gericht bewahrt zu sein. Das entspricht der tief gemüthvollen Weise des Hosea mehr als die Auffass. von Keil u. a., die hier eine Steigerung der Drohung zur Aufforderung, das Gericht zu vollstrecken, sehen; zum Inhalt vgl. Job 31:1. Mit v. 15 greift der Proph. von Neuem zurück auf ihren Frevel, um daran abermals eine Gerichtsverkündigung zu knüpfen. Gilgal kommt wahrscheinlich hier wie 4:15 und 12:12 als Stätte des unzünftigen Cultus in Betracht. Warum der Proph. sagen konnte, dass ihr Frevel sich hier concentrirte, lässt sich nicht erkennen; dass Gilgal besonders d. Stätte der Menschenopfer war (Hitz.), ist sehr unwahrscheinlich vgl. zu 13:2. שָׁם muss inchoativ gefasst werden: ja dort habe ich Hass gegen sie gefasst. Darum sollen sie aus Jahves Hause d. h. seinem Lande fort. Ueber בָּרִי vgl. zu 8:1. Offenbar liegt wieder dem Proph. das Bild der Ehe im Sinne: Jahve vertreibt die Ehebrecherin aus seinem Hause vgl. Lev 21:7. 14. 22:13. Num 30:10. אֶחָדָם ist als Accus. dem אֶחָדָם untergeordnet vgl. Meh 6:13, anders 16; zu אֶחָדָם vgl. K. § 109, 1 Anm. 1. In 15 fin. hebt der Proph. noch einmal die zu ihrem Beruf im vollen Gegens. stehende Obrigkeit, eine der Hauptursachen des Verderbens, heraus vgl. 7:5ff; dieselbe Paronomasie שְׂרִיָּהם כִּרְיָם Jes 12:

föhrer. ¹⁷Mein Gott wird sie verwerfen, weil sie ihm nicht gehorchten und sie werden unstät und flüchtig sein unter den Völkern.

10 ¹Ein wuchernder Weinstock ist Israel, dessen Frucht . . . Je mehr die Früchte sich mehrten, mehrten sie die Altäre, je besser es dem Lande ging, um so schönere Masseben machten sie. ²Ihr Herz ist falsch, nun werden sie es büßen: er wird ihren Altären den Hals brechen, wird ihre Masseben zerstören. ³Ja dann werden sie sagen: wir haben keinen König, denn Jahre haben wir

Deutlich setzt v. 17 den Ged. von v. 15 fort; hatte v. 15 gedroht: sie sollen aus meinem Hause fort, so betont v. 17: sie werden unstät und flüchtig unter den Völkern sein, während v. 16 vielm. zu der Gedankenreihe v. 11. 12 passt vgl. oben. Absichtlich שלם, denn weil sie ihm nicht gehorchten, haben sie das Recht verwirkt, ihn ihren Gott zu nennen vgl. 9:8. Zu ירד von dem unstätum Umherirren in der Fremde (anders 7:3) vgl. Jer 41. Gen 42. 14.

10, 1—8 ein abermaliger Rückblick in die Vergangenheit und Nachweis, dass Israel in demselben Masse, als es den Segen des von Jahve ihm geschenkten fruchtbaren Landes empfand, auch in die so oft vom Proph. getadelte Verkehrtheit seines Cultus, durch den es meinte, Gott genug gethan zu haben, kam. Das Bild vom Weinstock ist durch 9:10. 16 vorbereitet. בנק בנק ist = לִבְרֵךְ Ez 17:6 ein weit sich ausbreitender, wuchernder Weinstock. Aus 1b geht wohl hervor, dass es sich hier nicht sowohl um die Fruchtbarkeit des Volkes als vielmehr des Laudes handelt. ירד ירד pflegt gewöhnl. als Relativs. gebraucht zu werden: der Frucht sich aussetzt, doch ist das fraglich, weil 1) Hosea sonst ירד gebraucht 8:7. 9:16 und 2) weil der so gewonnene Ged. auch zu schwach erscheint, man erwartet ein dem בנק entsprech. verb., das den Ged. der reichen Früchte zum Ausdr. bringt. LXX scheint auch thatsächl. ירד nicht gelesen zu haben, ihr εὐφραν führt auf של oder שלם vgl. Zech 7:7. Job 21:23. Ps 73:12. 122:6. Ez 16:49, ohne dass freilich damit viel geholfen wäre, denn die gesicherten Bedeutungen von שלם geben keinen hier passenden Sinn. Freilich grade diese Fruchtbarkeit des Landes trieb sie in die verkehrte Richtung ihres relig. Lebens hinein. Es tritt hier ein deutliches Bewusstsein davon hervor, welchen bedenklichen Einfluss Kanaan und die hier nothwendig sich vollziehende Wandlung Isr.'s zum Ackerbauvolk gehabt hat: Isr. übernahm wie den Ackerbau so auch den damit in enger Verbindung stehenden Cultus von den Kanaauitern, bezw. gestaltete den Jahvecultus danach um. Das ל vor ירד ist wohl irrig unter dem Einfluss von לִבְרֵךְ entstanden. Ueber die Masseben neben dem Altar, die nach unserer Stelle künstlich bearbeitet wurden, vgl. m. Arch. II, 18f. 2a bringt ihre Schuld auf einen kurzen Ausdr. Meist übers. man: »getheilt war ihr Herz«, in welchem Fall man לֵב lesen müsste. Ob freilich das des Proph. Meinung war, ist sehr fraglich: diese Erklärung setzt voraus, dass sie halb Jahve, halb Baal verehrten, während Hosea sich gegen die Art ihrer Verehrung Jahves überhaupt wendet. Besser wird man daher übersetzen: trügerisch, falsch ist ihr Herz, insofern sie die auf sie gesetzten Hoffnungen schmäblich äuschten. Freilich wird לֵב, wie viell. besser zu lesen ist, sonst vom Herzen nicht gebraucht vgl. Ps 51:6. 123. 55:22. Prv 5:3, doch liegt eine sachl. Unmöglichkeit nicht vor, Z 122:1 zeigt, dass לֵב in dem Sinn von »trügerische« gebraucht ist (in Parallele stehen לֵב וקסם und לֵב וקסם). ירד ist eig. »das Genick brechen«, hier von der Zerstörung der Altäre gebraucht. v. 3 steigert die Drohung, und zwar weist עתה auf die Zeit des eintretenden Gerichts vgl. 5:7, während עתה v. 2 eher aus dem Vorhergehenden folgert. v. 3 fin zeigt, in welchem Sinn אֵין נִלֵךְ gemeint ist: insofern er in ihrer Noth ihnen nicht helfen kann. Zu עתה vgl. Kch 23. Auffallend ist der Zwischens., der ihre Ohnmacht mit ihrem Mangel an Gottesfurcht begründet, ein derartiges Bekenntniss erwartet man in ihrem Munde hier nicht, sondern angesichts des über sie hereingebrochenen Gerichts, auf das v. 2b hingewiesen, lediglich das Geständniss ihrer Ohnmacht. Daher vermuthet

nicht gefürchtet und der König, was kann der für uns thun? ⁴Worte machen Meincid schwören, Bündnisse schliessen! So wird dann das Gericht sprossen gleich ⁵Für das Kalb von Bethel werden sich die Bewohner Samariens sorgen, ja es wird darum sein Volk trauern, und seine Pfaffen darun heulen, um seine Herrlichkeit, dass sie fort muss von ihm. ⁶Auch das wird man nach Assur als Geschenk zum König Jareb bringen, Schande empfangend

Marti (S. 167), dass dieser Zwischens. späterer Einschub ist vgl. unten. v. 4a schildert ihr sittl. Verderben. Ohne Zweifel ist דברי verdirbt und vielm. דברי zu lesen vgl. 4a auch LXX scheint so, aber als Part. דברי, gelesen zu haben. Zu דברי vgl. Jes 5813: si reden eitle Worte, hinter denen keine Wahrheit der Gesinnung und That steckt. Z. אלה שווא vgl. אלה ודשא 42 und zu der wegen des Gleichklangs mit דברי gewählten Form אלה vgl. Jes 2213. K. § 75 Anm. 2. Zu כיר ברתה vgl. 513. 711 u. 5. 4b müsste die Strafe für ihr Verhalten bringen, also נשט vom bevorstehenden Gerichte verstanden werden aber dabei fällt auf 1) die Indetermination, während נשט sonst »das Recht« ist vgl. 51 Am 57. 15. 24. 612, 2) die Vergleichung בראש: das Gericht kann fuglich nicht mit einer Giftpflanze verglichen werden, 3) endlich das mit 1212 identische שר: dort ist es an seiner richtigen Stelle und steht neben dem Wort, zu dem es gehört, hier ist es auffällig von ראש, zu dem es gehören muss, getrennt. Keil wollte נשט deshalb nicht deuten: das Recht in seiner Ausartung im Unrecht, aber wer hat je das Unrecht ein »Ausartung des Rechts« bzw. Recht genannt? Offenbar liegt ein Textfehler vor: entweder ist נשט zu ersetzen durch ein Wort, das »Frevel, Ungerechtigkeit« ausdrückt, oder es ist nach Am 612 vgl. Hos 42 etwa zu lesen לאש; der Schluss שר aber könnte als aus 1212 eingedrungen anzusehen sein. Da v. 5ff. das Gericht über die thörichten Cultus Israels fortsetzt, v. 4a aber eine ganz andere Motivirung des Gerichte bringt, die sich sachlich mit 42 deckte, da ferner der Ged. in v. 3 hier auffallend ist und v. 7 vorgreift, vgl. auch das נזה in v. 3 und das in v. 2, so liegt die Vermuthung nahe, dass die vv. 3. 4 überhaupt nicht ursprünglich, sondern mit Benutzung hoseanischer Stellen wie 42. 1212. 1311 u. a. geschrieben sind vgl. Ruben. v. 5f. schliesst sich a die Gerichtsdrohung 2b an: auch der von ihnen verehrte Gott wird dann ohnmächtig sein, ja statt zu helfen, wird er ein Gegenstand der Sorge sein. Da Hosea in dem Stierbild Jahve nicht zu erkennen vermag, so redet er spöttisch und verächtlich vom Kalb von Bethel. Da die Suff. in עזי, עזי und עזי einen Sing. Masc. voraussetzen, in Bethel wird Dan gewiss auch nur je ein Stierbild stand, so ist offenbar עזי zu lesen vgl. LXX; viel aber auch עז statt עז, jedenfalls aber עזי vgl. LXX. Warum grade Bethel herausgehoben ist, wird aus Am 711 klar. 5b giebt die weitere Ausführung, so dass אכל jedenfalls von der Zukunft verstanden werden muss; da nun ein Impf. vorhergeht und folgt, so ist ohne Zweifel עזל zu lesen; aber auch wahrscheinlich mit Wellh. עזלי vgl. Oort, denn עז findet sich nur von der freudigen Bewegung gebraucht. Absichtl. wählt Hosea עזי »seine Pfaffen«, das Wort, das im Syr. zwar den Priester überhaupt bezeichnet, im Hebr. aber nur vom Götzenpriester gebraucht wird vgl. II Reg 235. Zph 14. Auffallend ist der Schluss על כבודי denn 1) müssen die Suff. hier nothwendig eine andere Beziehung haben als unmittelbar vorher, gingen sie dort auf עז, so können sie hier nur auf עז gehen, 2) passt der Satz nicht zum Folgenden: danach droht der Proph., dass es noch soweit mit ihnen kommen werde, dass sie diesen ihren Gott als Geschenk nach Assur bringen werden, während hier offenbar an die Exilirung und Fortführung durch die Feinde gedacht ist. Wellh. vermuthet daher mit Recht, dass die Worte Zusatz eines Lesers sind, dem ISam 422 im Sinne lag. v. 6. Ja dazu wird es kommen, dass sie diesen ihren Gott selbst als Geschenk nach Assur bringen, weil sie andere Werthgegenstände nicht mehr haben. LXX haben besser עזלי gelesen; behielte man עזל, so wäre zum Accus. עזלי zu vergleichen K. § 121, 1. Statt עזלי will Wellh. lesen: עזלי an seinem Bild bzw

Ephraim, und zu Schanden wird Israel an seinem Götzen. ⁷Vernichtet ist Samarien, sein König gleicht dem Splitter auf der Wasserflut. ⁸Und zerstört werden die Höhen Israels, Dornen und Diesteln werden auf ihren Altären aufgeschossen, und sie werden zu den Bergen sagen: decket uns und zu den Hügeln fallet über uns.

⁹Seit den Tagen Gibeas *stammt Israels Sünde*! Dort traten wider *mich* die Söhne des Frevels auf, wird sie nicht in Gibeas Krieg erreichen?

Götzen, insofern er statt zu helfen von den Feinden vielm. selbst den Feinden zufällt. Bei dem MT. müsste an ihre verkehrte Politik gedacht werden vgl. 51ff. 71ff., ein Ged. der diesem Abschn. allerdings ferner liegt, während jener durch den ganzen Zusammenhang nahe gelegt ist. v. 7f. geben die weitere Ausführung des in 6 fin. angedeuteten Gerichts. Selbstverständlich ist Athnah unter וְשִׁיר zu setzen und וְשִׁיר ist Subj. im folgend. Satz. Zum Perf. וְשִׁיר vgl. 88 u. ö. וְשִׁיר könnte hier kaum etwas andres als »Reisig«, »Stück Holz« bedeuten: das tert. compar. ist wohl des Königs Ohnmacht: wie das Stückchen Holz vom Wasser widerstandslos dahingetragen wird, so wird Israels König von dem Strome des Verderbens mit fortgerissen, ohne dass er ihn hemmen könnte. Auch ihre vielgepflegten Cultusstätten werden von diesem Gericht vernichtet vgl. Am 79. Treffend hat Wellh. darauf hingewiesen, dass וְשִׁיר spätere Zus. sind, וְשִׁיר offenbar aus der Zeit nach dem Deut. stammend. Die Altäre werden dann veröden vgl. 96 fin. Dann können die Höhen, die Orte dieses gottlosen Cultus, in jener Noth des Gerichts nur eins: zusammenfallen über ihren Städten, um die Bewohner zu begraben und damit ein Ende zu machen dem Elend, das über sie hereingebrochen ist. Natürlich sind die Berge und Hügel nicht verschieden von den Bamoth. Vgl. Lk 2330. Apk 616.

10, 9—15. Der Proph. beginnt mit einem abermaligen Rückblick in die Vergangenheit, die Tage von Gibeas, und weist darauf hin, wie Isr.'s Geschichte nichts als eine fortlaufende Kette von Sünde und Schuld ist. Statt der Gerechtigkeit haben sie vielmehr Frevel gesäet, so wird denn auch dementsprechend die Ernte sein.

Die Tage Gibeas sind gewöhnlich von Jde 19ff. verstanden, aber schwerlich mit Recht, denn damals handelte es sich um einen Frevel Benjamins, während grade das übrige Israel als Rächer des Frevels auftrat. Es bleibt schwerlich eine andere Auffassung als die schon vom Targ. vertretene, wonach an die Königswahl Sauls zu denken ist: in Gibeas nahm das Königthum seinen Anfang, in dem Hosea neben dem Cultus das Hauptübel seiner Zeit sieht vgl. 131ff. Statt וְשִׁיר wird man besser וְשִׁיר lesen, um die Anrede zu vermeiden. In 9b muss ein Textfehler stecken, da man mit dem MT. auf keine Weise einen Sinn gewinnt. Weder kann וְשִׁיר den Gedanken: stehen bleiben d. h. in der Sünde beharren (Ew. Keil) ausdrücken, noch ist es möglich וְשִׁיר mit וְשִׁיר zu verbinden: dort standen sie bei den Söhnen des Frevels (Hitzl.), denn 1) verträgt sich diese Aussage nicht mit der Nachricht Jde 20, und 2) ist eine derartige Trennung zusammengehöriger Begriffe unzulässig, denn die von Hitzl. beigebrachten Beispiele sind höchst zweifelhaft. Wellh. will וְשִׁיר lesen, in der That erwartet man einen derartigen Gedanken. Der letzte Satz in v. 9 giebt nur einen Sinn, wenn wir ihn fragend fassen: wird sie nicht in Gibeas der Krieg erreichen? Dies Gibeas, wohl das heutige Tell el-Fül, muss einer der südlichsten Grenzpunkte des nordisraelitischen Reichs gewesen sein; da nun die Feinde als von Nordosten kommend gedacht sind, so kündigt der Proph. ihnen damit an, dass das gesammte Reich in die Hand dieser Feinde fallen wird. וְשִׁיר ist schwerlich ursprünglicher Schluss von v. 9, da es hier am Schluss und neben dem Suff. in וְשִׁיר überflüssig ist; jedenfalls ist aber וְשִׁיר zu lesen. Lügen lässt sich allerdings nicht, dass auch bei dieser Lösung nicht unerhebliche Schwierigkeiten bleiben 1) vermisst man zu וְשִׁיר ein וְשִׁיר oder ähnliches, 2) ist neben 9a und 9c der Satz 9b וְשִׁיר auffallend kurz. Ich halte deshalb die Vermuthung P. Rubens für erwägenswerth, dass ursprünglicher

10. und Völker werden wider sie versammelt, um sie zu *züchtigen* wegen ihrer beiden *Vergehungen*. ¹¹Ephr. ist ein Rind, das gerne drischt, ich aber werde über seinen schönen Hals kommen, ich werde Ephraim ein-

Text war עָלַי בָּרַךְ עַל שֶׁ עָמְדוּ עָלַי וְלֹא הָיָה בְּיָמָיו מִלְחָמָה und der Satz עָלַי בָּרַךְ עַל שֶׁ עָמְדוּ עָלַי eine in den Text einge-
 drungene Randglosse ist; durch ihr Eindringen vollzog sich die Verderbniss des עָלַי. Zu עָמְדוּ mit עָלַי vgl. Dan 825. 1111. 1 Chr 211. Lev 1916. v. 10a ist jedenfalls verderbt: die ältesten Handschriften der LXX haben ἐπὶ τὰ τέκνα τῆς ἀδικίας παιδεύσασαι αὐτοὺς, eod. Sin. und eine Reihe von Handschriften haben zwischen ἀδικίας und παιδεύσασαι noch ἡλθῃ, das vielleicht verderbt aus ἡλθον (Cappell.) wohl בארץ wiedergiebt. Syr. hat כָּבַל, das etwa auf בְּכַרְרִי führt, viell. aber ist כָּבַל לִי zu lesen, was בְּכַרְרִי voraussetzen würde. Thatsächlich spottet בארץ jeder Erklärung. Man hat freilich in diesem Wort den Ged. gefunden: wenn ich will d. h. wenn meine Zeit gekommen ist, will ich sie strafen, aber das könnte schwerlich so ausgedrückt werden, denn ארץ hat die Bed. des Verlangens, Begehrens. Ob viell. mit dem Syr. zu lesen ist אֶרְצָתִי אֶרְצָתִי? Dieses Strafgericht werden עָמְדוּ, die wider Isr. heranziehen, ausüben, ein Wort, das insofern auffallend ist, als sonst bei Hosea immer Aegypten und Assur als die Vollstrecker des Strafgerichts erscheinen, wie überhaupt bei den vorexilischen Propheten immer ein bestimmtes Volk an ihrem proph. Horizont erscheint, erst seit Ezechiel tritt der allgem. Begriff עָמְדוּ oder עָמְדוּ an die Stelle. Giesebrecht hat freilich auf Stellen wie Jes 89. 297. Mich 410ff. Jer 317f. aufmerksam gemacht. Aber Mich 410ff. gehören sicher nicht Micha zu vgl. zu d. St. und ZATW IV, 285f., ebensowenig Jer 317f. dem Jeremia vgl. jetzt Giesebrecht Comment. zu Jer.; Jes 89. 297 sind aber in sofern anderer Art, als hier nach dem Zusammenhang offenbar an die Völker des assyr. Heeres zu denken ist, Stade hält übrigens auch diese vv. für verdächtig vgl. ZATW IV, 260 Anm. — בארץ ist jedenfalls corrupt, da ארץ »binden« hier keinen brauchbaren Sinn giebt, aber auch עָמְדוּ muss verderbt sein, da zu עָמְדוּ Auge nie ein Plur. gebildet wird, was sollte auch das ganz überflüssige עָמְדוּ und wie kann man ernsthaft den Ged. vertheidigen, dass sie vor ihren eignen Augen gebunden bzw. gezüchtigt werden? Offenbar ist עָמְדוּ zu lesen und an die beiden Hauptsünden: Cultus und Königsmacherei oder an die beiden Kälber zu Dan und Bethel vgl. 1 Reg 1230a. Am 814 zu denken, statt בארץ ist aber entw. בְּהֶאֱרָם oder בְּהֶאֱרָם bzw. לְהֶאֱרָם zu lesen vgl. LXX. Syr.; möglich auch, dass בארץ aus vorübergehendem אֶרְצָתִי entstanden ist. Wellhausen hat mit Rücks. auf עָמְדוּ und עָמְדוּ den Vers als hoseanisch beanstandet. In der That bietet der V. erhebliche Bedenken, denn wie man auch in 10c liest und erklärt, immer wird ein derartiger Ged. auffallend bleiben und zur Verstärkung der oben geltend gemachten Verdachtsgründe beitragen. v. 11 hebt den Gegens. ihres früheren und ihres bevorstehenden Geschickes heraus: bisher glich Isr. dem Rinde, das leichte Arbeit zu verrichten und Nahrung vollauf hatte, nun aber wird es eingespannt zu harter, schwerer Arbeit. In 11a ist מִלְחָמָה neben אֶרְצָתִי wohl superfluum, ebense ist : am Anfang mit LXX zu streichen. Die Rinder gingen über die am Boden liegenden Garben so lange, bis sie die Körner ausgetreten hatten; dabei durfte ihnen das Maul nicht verbunden werden um sie am Fressen zu verhindern vgl. Dtn 254. אֶרְצָתִי ist öfter als ein dem ersten Satz untergeordneter aufgefasst, der Jahves gleichzeitiges Thun zum Ausdr. bringt: Jahve als des Rindes Führer ging an seinem schönen Halse einher. Aber diese Auffass. leidet an 11b nicht, vielm. steht עָמְדוּ mit עָלַי wie ISam 144 und gleichbed. mit אֶרְצָתִי ISam 141. Jdc 1132. 123, אֶרְצָתִי steht adversativ und עָמְדוּ ist Perf. proph.: grade von dem schönen Halse ist die Rede, weil in Folge von Jahves Gericht dieser nun das Joeh tragen muss. Aus יָרַד וְיָרַד ist klar, dass אֶרְצָתִי nicht heissen kann: ich will es besteigen, reiten (Hitz. u. a.), sondern: ich will es einspannen nämli. in den Flug und die Egge, so dass es nun harte Arbeit thun muss. Die Erwähnung Judas ist verdächtig, denn in dem ganzen Zusammenhang handelt es sich durchaus nur um Ephraim vgl. 510ff. 121b. 3. Man

spannen, pflügen soll *Israel*, eggen Jakob. ¹²Säet euch Gerechtigkeit, erntet der Barmherzigkeit entsprechend, brechet euch einen Neubruch, da es Zeit ist Jahve zu suchen, auf dass zu euch *die Frucht* der Gerechtigkeit komme. ¹³Ihr habt Frevel gepflügt, Unheil geerntet, gegessen die Frucht der Lüge.

kann nur zweifeln, ob ¹²צדקתם zu lesen oder der ganze Halbvers 11b mit Marti zu streichen ist vgl. auch zu v. 15. Zur Form ¹³אכלתם vgl. K. § 90, 3a, und zu dem an die Spitze tretenden Pron. pers. אתם vgl. K. § 135, 1. v. 12 hebt der Proph. noch einmal die unerlässliche Bedingung heraus, deren Erfüllung sie vor dem Gericht bewahren kann. Säen und Ernten ist ein häufiges Bild zur Bezeichnung des Thuns und Treibens des Menschen und der daraus mit Nothwendigkeit sich ergebenden Folgen, und wird meist auch hier so erkl. Zu den Imp. als Umschreib. eines Bedingungssatzes vgl. K. § 110, 2a; gewöhnl. ist freilich der zweite Imp. durch ׀ angefügt, doch findet sich auch an zweiter Stelle der asyndet. Imp. vgl. Prv 20¹³; übrigens ist es nicht unwahrscheinlich, dass hier vor קציר ein ׀ stand, der cod. Babylon. bietet es vgl. Syr. und cod. Amiat. Ein Bedenken gegen diese Auffass. ergibt sich nur von v. 13 aus, der offenbar im Gegensatz zu der hier geltend gemachten Forderung ihr thatsächliches Verhalten heraushebt. In diesem v. 13 kann nun aber קציר unmöglich schon auf ihr Geschiek als Folge ihres Thuns und Treibens hinweisen, sondern dort müssen שׁוּׁׁ und קצׁׁ zwei bildl. Ausdr. sein, die lediglich ihr Thun und Treiben bezeichnen, das freilich nicht aus einzelnen atomistischen, sondern unter einander in engem Zusammenhang stehenden Handlungen besteht. Ist eine derartige Auffassung in v. 13 nöthig, so wird sie auch in v. 12 sehr wahrscheinlich, und es wird sich nicht leugnen lassen, dass so auch צדקתם besser zur Geltung kommt, als bei jener ersten Auffassung. Fraglich ist, ob ¹³אכלתם Accus. ist vgl. v. 13a (Wellh.), oder ob לׁ dem לׁׁ entsprechend unser ׀nache ist. Da לׁ sich auch sonst bei Hosea zur Einführung des Accus. nachweisen lässt vgl. 8¹¹ u. 10¹, 11¹, so lässt sich jene Auffass. nicht beanstanden, die freilich keinen andern Sinn als diese giebt: sie sollen sich in ihrem Thun von der Gerechtigkeit leiten lassen d. h. Gerechtigkeit üben. ¹³הם ist hier wie meist vgl. 6a die Liebe gegen Menschen, nicht aber die Liebe Jahves zu Israel, צדקתם und הם sind die beiden Grundforderungen des Hosea. ¹²צדקתם hebt noch einmal scharf die Bedingung heraus: der Proph. bleibt im Bilde der Thätigkeit des Landmanns, es gilt den hartgewordenen, mit Dornen besetzten Boden umzubringen, ehe man neuen Samen einstreuen kann d. h. sie müssen innerlich neue Menschen werden, wenn es wirklich mit ihnen besser werden soll vgl. Jer 43. Neue Menschen können sie nur durch die Umkehr zu Jahve werden, dadurch dass er die Norm ihres Handelns wird, und dazu ist es noch Zeit. ¹²לׁ צדקתם giebt das Ziel an, das dies Suchen Jahves hat. LXX hat st. ¹²אכלתם vielm. ¹²קצׁׁ gelesen und mit Recht, denn es steht ¹²קצׁׁ v. 12 und ¹³קצׁׁ v. 13, ¹²לׁ צדקתם v. 12 und ¹³אכלתם v. 13 einander gegenüber; ein Lehren der Gerechtigkeit passt in diesen Zusammenhang nicht, wo es sich allein um die Folgen ihrer Thaten handelt. v. 13 hebt dieser Forderung gegenüber den wirklichen Thatbestand heraus. ¹³אכלתם muss nicht nothwendig den Frevel in seinen Folgen, die Mühsal, bezeichnen, wie einige behaupten, denn so lässt sich das Wort nicht nachweisen, vielm. ist es hier wie sonst syn. mit ¹³קצׁׁ. Dadurch ist natürlich gegeben, dass mit ¹³קצׁׁ noch nicht auf ihr Ergehen hingewiesen wird, sondern dieser zweite Satz weist auf die Bosheitsernte, die aus ihrer Frevelssaat hervorgeht, und erst mit ¹³אכלתם wird auf die aus solchem Thun und Treiben sich ergebenden Folgen aufmerksam gemacht. Zur Form ¹³אכלתם vgl. K. § 90, 2 Anm. b. ¹³אכלתם hebt die vor aller Augen liegenden Folgen heraus vgl. 7⁹, 8⁸. Nach ¹³אכלתם erwartet man eine neue Begründung nicht, denn sachlich ist sie ja in ¹²לׁ צדקתם gegeben, und dieser Ged. passt auch allein als Gegensatz zu v. 12. Auch damit ist nicht zu helfen, dass man ¹³לׁ צדקתם zu v. 14 zieht, weil in einer dem Hosea nicht entsprechenden und hier nicht zu erwartenden Weise die Begründung des Gerichts beschränkt würde.

*Weil du vertraut hast auf deine *Wagen*, auf die Menge deiner Helden, ¹⁴so wird sich Kriegsgeschrei in deinen Städten erheben und alle deine Festungen werden verwüstet, wie Salman Bet Arbel verwüstete am Tage der Schlacht, Mutter summt Kindern wurden zerschmettert. ¹⁵So *werde ich* ench thun, Haus *Israel*, wegen eurer grossen Bosheit, in der Frühe(?) wird vernichtet der König von Israel.*

Vor allem aber spricht gegen 13 lin., dass dieser Vorwurf für die Zeit, der diese Reden von c. 4 an zugehören, kaum passt, hätten sie ein derartiges übermüthiges Selbstvertrauen gehabt, würden sie schwerlich sich bald Assur, bald Aegypten in die Arme geworfen haben. Wir werden demnach den letzten Satz in v. 13 als Zusatz eines Lesers zu betrachten haben. Uebrigens ist st. בִּיָּדָךְ offenbar mit LXX ἐν χερσίν σου zu lesen, das durch das parallele בְּיָדָיִם gestützt wird. Volz will v. 12. 13a als späteren Einschub streichen, 1) weil die vv. den Zusammenhang sprengen, denn v. 14 schliesse sich direct an v. 10 bzw. 9 an, da auch v. 11 einst offenbar an einer andern Stelle gestanden habe, 2) weil בִּיָּדָךְ und בְּיָדָיִם hier zweifellos im Sinne der Rechtbeschaffenheit stehen, während diese Begriffe sonst sich nur von der Gerechtigkeit im richterl. Sinn in der älteren Zeit gebraucht finden vgl. Am 57. 24. 612. Aber diese Gründe scheinen mir nicht überzeugend, denn v. 9 und 10 sind ihrer ursprüngl. Bedeut. nach viel zu unsicher, als dass sich der Anschl. von v. 14 an sie als ursprüngl. behaupten liesse, und die Meinung, dass jene Begriffe in der ältern Zeit nur juristische Bedeut. gehabt haben, wird sich schwerlich aufrecht erhalten lassen, da בִּיָּדָךְ doch wohl zweifellos im weiteren Sinn auch schon in älterer Zeit gebraucht ist. v. 14 weist auf das noch ausstehende Gericht: ein verheerender Krieg wird über Isr. hereinbrechen. Treffend hat Wellh. בְּיָדָיִם in בְּיָדָךְ verändert, was durch בְּיָדָיִם gradezu gefordert wird. Zu בְּיָדָיִם vgl. Am 22. Zu der Schreibart בְּיָדָיִם vgl. K. § 9, 1. 23, 3 Anm. 1. 72 Anm. 1; zu dem von בְּיָדָיִם bestimmten Praed. יָשָׁר vgl. Jes 61 u. K. § 146, 1 Anm. 2, event. könnte בְּיָדָיִם auch Accus. beim Pass. sein vgl. v. 6. v. 14b muss auf eine zeitweise allgemein bekannte Kriegsthat bezogen werden. Schrader Keilinsch. u. A. T.² S. 440 ff. hat בְּיָדָיִם von einem arabischen Fürsten verstehen wollen, der als dem Tigl. Pil. tributär erwähnt wird. Beth-Arbel soll die galiläische Oertlichkeit dieses Namens vgl. I Mak 92, das heutige Irbid, sein, die bei Gelegenheit jenes Zuges vgl. II Reg. 1320 zerstört wurde. Wellh. hat diese Erklärung mit Recht beanstandet: wie sollte der Schreiber dieser Worte dazu kommen das über Isr. kommende Gericht mit dem im Ganzen doch unbedeutenden Zuge des Moabiter-Fürsten gegen eine kleinere galiläische Ortschaft in Parallele zu setzen? Wellh. sieht in בְּיָדָיִם Salmanassar IV und betrachtet dem entsprechend diese Worte als Zusatz eines Lesers, da Hosea in den Tagen Sahn.'s IV nicht mehr gewirkt habe vgl. zu Am 62. So fällt der Einwand, den man gegen eine Beziehung auf einen assyr. König erhoben hat, dass nämlich Hosea sonst vom assyr. König als בֶּן־מֶלֶךְ redet vgl. 10 u. ö. אֲנִי אֶלֶרְאֵל erläutert in formelhafter Sprache vgl. Gen 3212. לֵךְ absichtlich, weil die Mutter als die Kinder schützend gedacht ist v. 15 schliesst ab. Unmöglich kann Jahve oder Salman Subj. in יָשָׁר sein, das müsste ausgedrückt sein; aber auch Bethel ist unmöglich; Keil u. a. meinen freilich, Bethel komme als Sitz des Götzendienstes hier in Betracht, aber nach der vorhergehenden Darlegung v. 13f. ist der Ged., dass ihr Cultus Ursache des Gerichts sei, nicht möglich. Andre haben desswegen יָשָׁר impers. und בֵּית אֵל als acc. loci fassen wollen, aber auch diese Erkl. ist unbranchbar, weil sie an v. 14 scheitert. LXX haben ἐν χειρὶ σου st. יָשָׁר vgl. 85 und בֵּית אֵל st. בֵּית אֵלֶיךָ gelesen, die umgekehrte Verwechslung beider Namen fand sich 610. Diese Lesart der LXX beseitigt in der That alle Schwierigkeiten und passt trefflich zum Vorhergehenden, wo Jahve sicher als redend zu denken ist vgl. v. 11. Zu יָשָׁר zum Ausdr. des Superlativ vgl. K. § 133, 3 Anm. 2, viell. ist auch יָשָׁר als durch Dittographie entstanden zu streichen, Chrys. und Hier. scheinen es nicht gelesen zu

11 ¹ Als Israel jung war, gewann ich es lieb, und aus Aegypten rief ich *seine Kinder*. ² Je mehr* ich sie gerufen habe, um so weiter sind sie *von mir* fortgegangen, den Baalen opfern sie, den Bildern bringen sie dar. ³ Ich habe Ephraim gegängelt, sie auf *meinen Arm genommen*, aber sie wissen nicht, dass ich sie . . . habe.

⁴ Mit menschlichen Banden zog ich sie(?), mit Seilen der Liebe, und ich ward gegen sie wie *einer*, der das Joch hochhebt *von* ihren Backen(?), *und

haben. Der Schluss, welcher das Gericht besonders Israels König verkündigt, greift wieder auf den Anfang zurück v. 9. Schwierig ist בָּשָׁרָה. Keil nimmt es bildl.: im Morgenroth d. h. zur Zeit des scheinbar wieder aufdämmernden Glückes, aber so lässt sich שָׁרָה nicht nachweisen; Hitz. erkl.: in der Anfangsperiode seines Königthums, ehe es zum בָּשָׁרָה kam, aber dazu reicht בָּשָׁרָה nicht aus. Wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor. Oort vermuthet בָּשָׁרָה, scheint also als tert. comp. die Schnelligkeit genommen zu haben vgl. Jes 58s, während Wellh. übers.: im Sturm geht unter der König von Israel, er scheint danach בָּשָׁרָה lesen zu wollen, was jedenfalls jener Conj. von Oort vorzuziehen wäre, da zu der Vernichtung der Vergleich mit der Morgenröthe nicht passt; Jes 58s ist anderer Art.

Cap. XI. Der Proph. beginnt abermals vgl. 910. 101.9 mit einem Rückblick in die Vergangenheit und zwar in die Zeit, da Jahve Israel aus Aegypten führte, er leitete sie in Liebe und versorgte sie. Aber Israel hat Jahve mit Undank vergolten. Darum müssen sie nach Aegypten und Assur, (aber völlig vernichten will er sie nicht, sondern sie sollen wieder heimkehren in ihre Häuser).

v. 1. Jahves Liebe in der Zeit der Jugend Israels vgl. 217 war der Grund seiner Berufung. Zu אָהַב als Inchoativ vgl. שָׁנָא 915. Auffallend ist לִבִּי, das an Ex 422. Dtn 141. Jer 319. 319.20 keine genaue Parallele hat: erst durch die Befreiung aus Aegypten wurde Israel Jahves Sohn, war es aber vorher noch nicht, zudem erscheint ja hier bei Hosea Israel immer unter dem Bilde von Jahves Ehegattin. LXX und Targ. lasen לִבִּי, das ist jedenfalls empfehlenswerther als לִבִּי, bei dem jene vorher geltend gemachten Schwierigkeiten dieselben blieben. Auffallend bleibt neben dem נִרְיָאֵל auch dies לִבִּי, Wellh. schlägt daher לִי vor, natürl. gehört לִי zu v. 2. Subj. in קָרָא könnten nur die Proph. sein, auf die auch das Suff. in מִנְיָהם gehen müsste, dabei bleibt bedenklich, 1) dass das Subj. nicht besonders angegeben ist, wie man das neben הִלֵּךְ zur Vermeidung von Missverständnissen erwarten sollte, 2) dass אָהַב und מִנְיָהם ganz verschiedene Beziehung haben, 3) dass man den Vorwurf erwartet, dass sie sich von Jahve entfernt haben vgl. 2b. Diese Schwierigkeiten werden durch den von LXX vorgelundenen Text beseitigt, sie lasen בָּרָאָה oder בָּרָאָה וְלִי vgl. Syr. In 2b sind מִנְיָהם und מִנְיָהם identisch: die Stierbilder in Dan und Bethel sind dem Proph. nicht Jahve, sondern Be'alim vgl. zu 27ff. v. 3a ist wieder v. 1 parallel und hebt Jahves Güte heraus. Absichtlich beginnt אֲנִי: ich, nicht die Be'alim, gängelte sie d. h. umgab sie mit väterlicher Fürsorge. Zu מִנְיָהם vgl. K. § 55 Anm. 5. קָרָא ist nicht durch Aphaeresis aus לִקְרָא entstanden vgl. K. § 19, 3. 66, 2 Anm. 2 — weder ist eine derartige Aphaeresis sicher nachweisbar, noch passt hier die dritte Person, da vorher und nachher Jahve der Redende ist — vielm. ist zu lesen אָהַב und hernach וְיִרְיָאֵל, wie LXX noch an beiden Stellen fanden. Das Glied steigert den Ged. des vorhergehenden Gliedes: wenn sie müde und matt waren, nahm Jahve sie auf seine Arme vgl. Dtn 131. Jes 639 und Dtn 3211. Zu diesen beiden Gedanken der sorgenden und behütenden Vaterliebe, mit der Jahve das junge Israel aufgezogen, will מִנְיָהם nicht recht passen, man erwartet ein מִנְיָהם oder מִנְיָהם vgl. Jes 12. LXX hatte freil. schon unsern Text.

v. 4 führt denselben Ged. unter Heranziehung anderer Bilder durch und zwar kehrt der Proph. offenbar zu dem 1011 gebrauchten Bilde Israels als עֵלֶל zurück. Jahve leitete

ich * neigte mich zu ihm, *gab ihm* zu essen. ⁵Nach Aegypten werden sie zurückkehren und Assur wird ihr König sein, denn sie weigern sich umzukehren. ⁶Und das Schwert wird wüthen in ihren Städten und *fressen in ihren Festungen*. ⁷Mein Volk ⁸Wie will ich dich hingeben Ephraim, dich

sie nicht mit **בִּבְלִי עֲלֶה**, wie sie wohl bei dem störrigen Rind nöthig sind, sondern **אִם בִּבְלִי אִם** d. h. mit solchen, die für schwache, hinfallige Menschen geeignet sind. Ob **בִּבְלִי אִם** ursprünglich ist? Die Vermuthung liegt nahe, dass das nicht leicht verständliche und klare Bild **אִם בִּבְלִי אִם** durch einen Leser die Deutung **עֲבֹרֵי אִם**, die im Wesentl. richtig sein wird, erhalten hat. **אִם** ist mit dem Schluss des v. eng zu verbinden: Jahve erscheint unter dem Bilde des gütigen Herrn, der dem Rind nicht nur zu fressen giebt, sondern dasselbe ihm auch dadurch erleichtert, dass er das Joch wegnahm. Ohne Zweifel ist mit LXX Syr. **אִם** zu lesen und ebenso wohl mit Syr. **עֲבֹרֵי**, das leicht nach vorhergehendem **עֲבֹרֵי** in **עֲבֹרֵי** verderben konnte. Welcher Art das Joch gewesen ist, ist schwer zu sagen, da die uns bekannte Art die **אִם** nicht bedrückt. Sollte der Text verderbt sein? LXX scheint **אִם** und nur ein **עֲבֹרֵי** gelesen zu haben, doch lässt sich damit kein irgendwie brauchbarer Sinn gewinnen. Statt **אִם** muss jedenfalls **אִם** gelesen werden, LXX scheinen **אִם** gehabt zu haben. **אִם** im Beginn des v. 5 gehört als **עֲבֹרֵי** zum Schluss von v. 4, wie noch LXX las. Als Negation im Beginn von v. 5 kommen wir zu keinem für Hosea möglichen Sinn vgl. 813. 93 und später v. 11. Zu **אִם** statt **עֲבֹרֵי** vgl. Frensdorff Ochla S. 98f. Zu **אִם** vgl. K. § 68, 2 Anm. 1. v. 5 bringt die Strafe mit kurzer Begründung, deren Form durch das Wertspiel zwischen **עֲבֹרֵי** mit folgend. **אִם** »zurückkehren« und **עֲבֹרֵי**, absolut gebr. = »umkehren, sich bekehren« bedingt ist. Auffallend ist **אִם** Rest eines Verb. ist, zu dem vielleicht als Accus. gehörte? Zu dem Ged. von v. 5 vgl. 813. 93. 111. v. 6 setzt die Strafandrohung fort. **אִם** giebt kaum einen erträglichen Sinn. **אִם** bezeichnen Theile eines Körpers d. i. Glieder und eines Baumes d. i. Aeste, von letzterer Bedeut. leitet sich die der Stangen und Querstangen d. i. Riegel ab. Da das Suff. dieselbe Beziehung wie in **אִם** fordert, so kann an die Riegel der Städte nicht gedacht werden. Ew. wollte es nach Na 313 von den Festungen spec. an der Grenze verstehen, die das Land gleichs. verriegeln, während Chald. Hier. u. A. es auf die Grossen des Landes bezogen, aber die letztere Bedeut. ist unmöglich, da es an jeder Parallele zu diesem Tropus fehlt, und auch jene Erkl. nach Na 313 ist sehr unwahrscheinlich. Hitz. versteht daher **אִם** von Ephr.'s Gliedern bezw. Aesten, insofern Ephr. v. 1. 3 als Person und 910.16 als Baum gedacht war, aber auch diese Art des Ausdrucks ist in diesem Zusammenhang wenig ansprechend. Auch das letzte Glied ist nicht weniger schwierig: man vermisst ein Obj. zu **אִם** und erwartet eine derartig wenig sagende Begründ. ihres Gerichts, wie sie in **אִם** liegt, nicht. Vergleicht man 1011, so liegt die Vermuthung Wellh.'s nahe, statt **אִם** vielm. **אִם** zu lesen. **אִם** ist aber wahrscheinl. aus **אִם** entstanden bezw. letzteres aus jenem, da **אִם** nicht ohne Schwierigkeiten ist, insofern **אִם** sich sonst in dieser Bed. nicht nachweisen lässt, nur das Pol. Jde 2123 hat eine ähnl. Bedeut. Durch diese Ausscheidung des mittleren Satzes gewinnen wir einen genau parallelen Vers. v. 7 giebt abermals offenbar eine Darlegung ihrer Sünde, leider ist der Text hoffnungslos verderbt, denn **אִם** giebt keinen Sinn, da **אִם** nichts als »aufhängen« ist; ein Verb. **אִם** bemüht sein (Barth Nominalbildung § 179 Anm. 2) ist nicht nachweisbar. Zu **אִם** vgl. 143, das Suff. müsste als gen. obj. stehen. LXX: **ἐλταρμαμένος ἐκ τῆς κατοικίας αὐτοῦ**, scheint also **אִם** gelesen zu haben, viell. aber las sie lediglich defectiv **אִם**. Sicher verderbt ist auch der folgende Text **אִם**, hier ist nicht nur **עֲבֹרֵי** hedenklich, sondern auch die Vorstellung: »nach oben rufen« = zur Umkehr, zu Jahve rufen ist im höchsten Grade auffallend; LXX **καὶ ὁ θεὸς ἐπὶ τὰ ἔμια αὐτοῦ θρηνησέται**, sie hatte also im Wesentl. denselben Text, nur dass sie

preisgeben, Israel! Wie will ich dich hingeben gleich Adma, dich machen wie Seboim! *Mein Herz dreht sich in mir um, all mein Mitleid entbrennt.* ⁹ *Ich will meines Zornes Glut nicht vollstrecken, will nicht Ephraim wieder verderben, denn Gott bin ich und kein Mensch, in deiner Mitte heilig, und nicht ein*

anscheinend בְּעַל מִלְחָמָה und יְהוָה st. יְהוָה las. Marti vermuthet als ursprünglichen Text בְּעַל מִלְחָמָה st. בְּעַל מִלְחָמָה vgl. 716. Zu קָרָה im Niph. mit אֶל vgl. Num 234.16, doch lässt sich nicht laugnen, dass dies Verb. in diesem Zusammenhang auffallend ist. Zu יִינִיחַ sollte man nach der sonstigen Bed. des Pol. ein Obj. erwarten (LXX καὶ οὐ μὴ ἐπώσῃ αὐτόν), desshalb wollte man נָחַס vgl. Ps 251 oder עָנִיב Ez 3325 ergänzen, was aber schwerlich möglich ist. Entw. muss man übers.: emporstreben oder, was wahrscheinlicher ist, eine Textverderbniss annehmen. P. Ruben will 7be lesen: $\text{יִינִיחַ הָיָה יְהוָה לֹא יִנְחֵלֵנוּ}$ und in der That würde ein derartiges Verb. in 7c einen guten Sinn geben, nur ist mit יְהוָה nichts anzufangen, und 7b giebt einen ziemlich nichtssagenden Ged., der jedenfalls im Zusammenhange viel zu schwach ist. v. 8 geht über zur Strafandrohung. Nach dem jetzigen Text ist der Sinn: Jahve müsste Ephr. gleich Adma und Seboim machen, aber sein Mitleid und Erbarmen lässt es nicht zu, er will nicht die ganze Glut seines Zorns an Ephr. zur Vollziehung bringen. אֵיךְ אֵינֶכָּה ist eine Frage mit verneinendem Sinn vgl. Gen 399. 4431 u. ö. Durch das parallele אֵינֶכָּה ist klar, dass נִיחַ hier die Bedeut. der Preisgabe oder Hingabe hat. Das zweite אֵיךְ אֵינֶכָּה wird meist als einlenkende Frage genommen, so dass $\text{כִּי־יִנְחֵלֵנוּ אֵינֶכָּה}$ eine zweite Frage bilden vgl. LXX. Nothwendig ist das nicht, entweder haben wir anzunehmen, dass die vorhergehende Frage, aber nun näher bestimmt, wiederkehrt, oder dass אֵיךְ durch einen Abschreiber irrig wiederholt ist, so dass sich nun entsprechen $\text{אֵינֶכָּה כִּי־יִנְחֵלֵנוּ}$ und $\text{אֵינֶכָּה כִּי־יִנְחֵלֵנוּ}$ vgl. 8a. Ist v. 8b. 9 ursprüngl. Text, so müssen diese Sätze dann fragend gefasst werden. Adma und Seboim werden Dtn 2922 als von Jahve zerstörte Städte neben Sodom und Gomora genannt; wo jene lagen, erfahren wir aus den älteren Quellen nicht, nach Gen 142.8 vgl. 1019 sollen sie wie diese im Siddinthal gelegen haben, eine Angabe, die vielleicht erst aus unserm cap. erschlossen ist. Die folgenden Sätze begründen den negativen Sinn der Frage: Jahve kann Ephr. nicht völlig vernichten wie diese Städte, sein Herz dreht sich in ihm um, sein Mitleid ist entbrannt. Zu עַל־ vgl. ISam 2536. Jer 818. Da נִיחֵלֵנוּ sich sonst nur im Sinn von »Tröstungen« findet, so wird man besser mit Wellh. נִיחֵלֵנוּ lesen vgl. Gen 4330. IReg 326. Lk 2432. v. 9 weist auf die Folge dieses in Jahve lebendig gewordenen Mitleids hin. Zu $\text{לֹא אֶנְשָׁה חֶקֶק אֹתִי}$ vgl. ISam 2818. Zu $\text{לֹא אֶנְשָׁה לְשֹׁמֵר}$ vgl. 211, wo שֹׁמֵר in derselben Weise wie hier gebraucht ist: es handelt sich nicht sowohl um die Wiederholung derselben Handlung als um die wiederholte Beschäftigung mit demselben Object: nachdem Jahve Israel aus Aegypten gerufen und es geleitet und getragen, will er das Volk nicht wieder vernichten. Das begründet der Propb. mit dem Hinweis darauf, dass Jahve Gott und nicht ein Mensch ist, dem letzteren würde es entsprechen, sich vom Zorn und der Erregung des Augenblicks leiten zu lassen, nicht aber Gott, der als Gott, als Majestätischer d. h. als von allen menschlichen Unvollkommenheiten freier in Israels Mitte weilt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass קִיֵּשׁ hier eine ethische Färbung hat. Schwierig ist v. 9 fin. Unmöglich kann עִיר hier = Stadt sein, das giebt keinen Sinn; meist wird es im Sinn von »Zornesglut« genommen, aber so lässt es sich sonst nicht nachweisen. Wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor. Steiner vermuthete das Verb. בָּעִיר und Oort hat unter Berufung auf IReg 1410. 163. 2121, wo בָּעִיר mit אֵשׁ verbunden ist, auch das אֵשׁ vom Beginn von v. 10 als אֵשׁ־הָעִיר zum Schluss an v. 9 gezogen. Er weist darauf hin, dass v. 10 init: »hinter Jahve gehen sie her« sehr auffallend sei: da in יִשְׂרָאֵל Jahve Subj. sei, so liege die Vermuthung nahe, dass er schon vorher einmal als Subj. genannt war, auch sollte eine derartige Aussage: »sie werden Jahve folgen« doch erst hinter dem Satz $\text{כִּי הָיָה יִשְׂרָאֵל}$ stehen. Wie freilich am Schluss von v. 9 zu lesen

Mensch. ¹⁰Es wird dem Leu gleich *Jahve* *schreien*, *wird wie ein Löwe brüllen, ja er wird brüllen und es eilen herbei . . .* ¹¹*Sie eilen wie Vögel von Aegypten und wie Tauben vom Lande Assur, und ich bringe sie zurück zu ihren Häusern, sagt Jahve.*

ist, bliebe auch so noch fraglich: man könnte לָבִיבָה אֲדָמָה oder לָבִיבָה אֲדָמָה vgl. I Reg 16a vermuthen, vielleicht könnte man lediglich אֲדָמָה אֲדָמָה lesen. In v. 10 müsste man nach der Abtrennung von אֲדָמָה יֵלֵךְ lesen, aber grade das zeigt das Bodenk. dieser ganzen Conjectur: weder begriffe man diese Stellung des Subj., noch gäbe יֵלֵךְ einen brauchbaren Sinn, man würde ein יָקָם eher erwarten. Wahrscheinlich liegt ein Textfehler in v. 9 fin. schon in אֲדָמָה vor und es ist wohl statt dessen אֲדָמָה zu lesen, das den v. schliesst. So gewinnen wir einen genauen Parallelism. vgl. Num 23 19. Jes 31 8. Was an Stelle von אֲדָמָה בָּנֵי אֲדָמָה zu lesen ist, ist freilich fragl. Volz S. 34 f. Anm. vermuthet nicht übel אֲדָמָה אֲדָמָה und streicht לִבִּיבָה als irrig in den Text gedrungen: es ist die Bemerkung eines Lesers, der in seiner Art es versucht, dem verderbten Text einen Sinn abzugewinnen. LXX hat πορεύσασα, als hätte sie אֲדָמָה gelesen, das jedenfalls unmöglich ist. Da erst in 10b auf das Herbeieilen als Folge des Rufes Jahves hingewiesen wird, erwartet man jedenfalls einen solchen Ged. nicht, wie ihn jetzt 10a bietet, vielmehr lässt אֲדָמָה אֲדָמָה vermuthen, dass ein zu אֲדָמָה gehöriges Praed. vorherging, nur so erkl. es sich, dass in jenem Satz kein Subj. herausgehoben ist. Zu יֵלֵךְ vgl. Jer 51 38. Der in der Ferne ertönende Ruf Jahves, welcher die zerstreuten Glieder seines Volks sammeln will, wird mit dem Gebrüll des Löwen verglichen, der seine Jungen ruft. אֲדָמָה אֲדָמָה nimmt den Ged. noch einmal auf, um die Folge anzufügen אֲדָמָה אֲדָמָה. Da die Israeliten, die hier sehr auffallend בָּנֵי אֲדָמָה heissen, als in Assur und Aegypten wohnend gedacht werden, so liegt es nahe in jenem Satz einen Fehler zu vermuthen (Ort, Wellh.). Oder sollte אֲדָמָה אֲדָמָה = אֲדָמָה אֲדָמָה Jes 11 11 sein, und wir hier ein Anzeichen späterer Abfassung dieser vv. vor uns haben? In v. 11 kommen אֲדָמָה אֲדָמָה wohl wegen der Schnelligkeit ihres Fluges in Betracht vgl. Ps 55 7. Jes 60 8; jenes ist häufig die Bezeichn. eines kleinen Vogels, bes. des Sperlings. אֲדָמָה אֲדָמָה müsste wohl im Sinne von אֲדָמָה אֲדָמָה Jer 32 37 stehen. Wahrscheinlicher ist aber אֲדָמָה אֲדָמָה zu lesen vgl. Gen 29 3 LXX u. ö.: und ich will sie zurückführen in ihre Häuser. Das am Schl. sich findende אֲדָמָה אֲדָמָה kommt nur noch in e. 2 vor und zwar in vv., die schwerlich von Hosea herrühren, nur bei v. 16 ist das anders, ob aber dort אֲדָמָה אֲדָמָה richtig ist, ist fraglich. Die letzten vv. unsers cap. von v. 8 b an sind insofern auffallend, als sie durchaus ausserhalb des Gedankenkreises sich bewegen, der den Proph. bei diesen Rückblicken von e. 9 ab erfüllt. Jeder der Rückblicke schloss mit einem scharfen Wort des Gerichts vgl. 9 7. 15 ff. 10 ff. 13 ff., nur hier tritt unvermittelt die Heilsverkündigung ein, auf die aber das Folgende gar keine Rücksicht nimmt, sondern e. 12 fährt in dem bisherigen Strafton fort. Deshalb haben Smend, Volz u. a. mit Recht ihre Bedenken gegen diese vv. als ursprünglich hoseanisch ausgesprochen, Smend weist auch darauf hin, wie in e. 14, wo die Heilswiss. hervortritt, sie in ganz andrer Weise vermittelt ist als hier vgl. Alt. Religgesch. S. 201 Anm. Aber auch abgesehen von diesem Gesichtspunkt bieten namentlich die vv. 9—11 Bedenken; die Darstellung ist in einer Weise breit, wie das Hoseas Art wenig entspricht, und Wendungen wie die: »ich will Ephraim nicht wieder vernichten« werden immer am ehesten im Munde eines Mannes verständlich sein, der auf vergangene schwere Strafgerichte zurückblickt. Es lässt sich leicht begreifen, wie ein Leser zu diesem Zusatz kam: er nahm an dem v. 8 a Israel gedrohten Gesick Anstoss, weil Adma und Seboim aus Gen 14 ihm als Beispiele eines Gottesgerichts bekannt waren, das keine Hoffnung mehr übrig zu lassen schien. Drum fügt er diesen Zusatz an, durch den im Widerspruch mit andern Stellen vgl. 9 15 ff. 10 a die Vernichtung Ephr.'s negirt und die Verheissung vorausgenommen wird. So vom Standpunkt eines Späteren aus würde sich בָּנֵי אֲדָמָה erklären, so auch אֲדָמָה אֲדָמָה, לא אֲדָמָה אֲדָמָה, das sonst

12 ¹Mit Lüge hat mich Ephraim umgeben und mit Trug das Haus Israel, *Juda aber ist noch *vertraut* mit Gott und dem Heiligen treu.*

in diesem zweiten Theil sich nie findende *אֵלֶּיךָ יְיָ* etc. — Scheidet man diese vv. von 8b ab aus, dann muss *אֵלֶּיךָ* natürlich jedesmal als verstärkender Ausruf vgl. Jer 319 gefasst und, falls das zweite *אֵלֶּיךָ* zu tilgen ist, *אֵלֶּיךָ בְּאֵמֶת אֵלֶּיךָ כְּנֶאֱמָר* als affirmativer Satz genommen werden, welcher mit v. 5 parallel ist. Denselben Sinn findet auch Marti in dieser Stelle, doch sucht er ohne Ausscheidung der vv. auszukommen, indem er *אֵלֶּיךָ* als Ausruf fasst und *לֹא אֵשְׁנָה* in v. 9 als Frage nimmt, ebenso den Schluss von v. 9, den er *וְלֹא אֲבִיטָה* lesen will. Aber dabei bleibt die Schwierigkeit, dass die Erkl. von 9 init. und 9 fin. als Fragesätze nicht ohne Bedenken ist. Es wäre übrigens denkbar, dass 9b mit zum ursprüngl. Bestand gehört als Begründung zu 8a, dann müsste 9b im Gegens. zur Unbeständigkeit und Wandelbarkeit des Menschen Jahves Beständigkeit betonen: er hält, was er verspricht, aber auch was er droht.

c. 121—15. Israel umgiebt Jahve mit Lüg und Trug (auch Juda ist abgefallen); Nichtigem jagen sie nach, vor allem in ihrer verkehrten Politik. Israel ist durchaus seiner Natur treu geblieben: wie es einst den Bruder überlistete und mit der Gottheit kämpfte, so handhabt das Volk auch jetzt falsche Wage und liebt Gewaltthätigkeit. Zwar brüstet Ephraim sich mit seinem Reichthum, aber der reicht nicht hin, um die Schuld auszugleichen, die es contrahirt hat. Jahve, Israels Gott von Aegypten her, wird deshalb sie noch einmal in Zelten wohnen lassen wie ehemals. v. 11. 12 gehören jedenfalls ursprünglich einem andern Zusammenhange an. Mit v. 13 greift Hosea abermals in die Vergangenheit zurück, um die Isr. zu Theil gewordene Liebe herauszuheben, zugleich aber um zu zeigen, wie alles vergeblich war. Isr. häufte Schuld auf Schuld, die Jahve strafen muss. — Jahve beginnt mit der Klage über Israels Treulosigkeit: *כִּי־וַיִּהְיֶה* könnten sich auf die Verlogenheit in Handel und Wandel überhaupt beziehen vgl. 42 u. ö. Wahrscheinlicher ist an Israels politisches Verhalten zu denken: wie das Weib mit keinem andern Mann Beziehungen unterhalten darf, so auch Isr. weder mit einem andern Gott noch mit einem andern Volk, das leidet Jahves Eifersucht nicht. Thatsächlich aber thut Isr. das Gegentheil davon: es schliesst mit Assur und Aegypten Bündnisse, weil sie lügen, dass Jahve ihnen nicht helfen kann; das ist die factische Verlängnung Jahves. v. 1b ist jedenfalls verderbt. Das Verb. *יָדָע* findet sich noch Jer 231. Gen 2740. Ps 553, an allen drei Stellen ist die Bedeutung fraglich, ja selbst die LA. unsicher. Am ehesten lässt sich die Bed.: zügellos umhersehweifen vertreten, aber von da aus kommen wir zu keinem Verständniss unsers *אֵלֶּיךָ עָלָם*; unmöglich ist sowohl die Erkl.: es ist zügellos gegen Gott, als auch die andere: es schliesst sich gegen die Gemeinschaft mit Gott ab vgl. ZATW 1887 S. 288. LXX hat offenbar gelesen: *יָדָעְתָּ אֵלֶּיךָ* *אֵלֶּיךָ*: Juda aber — Gott kennt sie nun. Doch kann das nicht ursprüngl. Text sein, weder ist *עָלָם* recht begreiflich, noch erwartet man nach 1a eine derartige Aussage. Am einfachsten ist es auf Grund der LXX zu lesen *יָדָעְתָּ* st. *יָדָע* (Marti). So ergibt sich ein guter Zusammenschluss mit dem letzten Glied, dessen *אֵלֶּיךָ* dem *יָדָעְתָּ* entspricht. Zu *אֵלֶּיךָ* mit *עָלָם* vgl. Ps 788. Also: aber Juda ist noch vertraut mit Gott und dem Heiligen treu. Freilich gehört *קִרְבִּי* im Sinne von *אֱלֹהִים* nur der späteren Sprache an vgl. Prv 910. 303, hier ist es artikellos wie ein nom. propr. gebraucht; ebenso ist das doppelte *עָלָם* auffallend, aber diese Bedenken können gegen unsere Auffass. von 1b nicht entscheidend sein, da es kaum einem Zweifel unterliegen kann, dass wir hier wie an den meisten andern Stellen, wo auf Juda Rücks. genommen ist 17. 415. 811 vgl. 55. 611, einen Einschub eines späteren Lesers, der die Rücks. auf Juda vermisste, haben. Durch diese oben vertretene Auffassung erledigt sich auch die Conjectur Cornill's, der lesen will: *יָדָעְתָּ אֵלֶּיךָ* vgl. Num 253. 5: und mit Hierodulen ist es zusammengekuppelt, eine Aenderung, die weder in den verss. eine Stütze findet, noch sich sonst empfiehlt vgl.

²Ephraim weidet (?) Wind und jagt dem Sturmwind nach, täglich mehrt es Lüge und *Nichtigkeit*, mit Assur schliessen sie einen Bund, und Oel bringen *sie* nach Aegypten. ³Einen Streit hat Jahve mit *Israel*, damit er heimsuche an Jakob entsprechend seinen Wegen, nach seinen Thaten er ihm vergelte. ⁴Im Mutterleibe übervorteilte er seinen Bruder *und in seiner Männerkraft*

Oort ThT 1890 S. 498 f. v. 2 führt den Ged. von v. 1a weiter aus: ירה und קרב bezeichnen das nichtige gehaltlose Treiben Ephraims, das einen reellen Erfolg nie haben wird. Zum קרב vgl. Delitzsch zu Job 27²¹, es ist die Bezeichnung des Südostwindes, der mit seinem glühenden Hauch Saaten und Pflanzen vernichtet. Das im MT. sich findende שר passt in den Zusammenhang nicht: es handelt sich ja um ihr Buhlen um Assurs und Aegyptens Gunst, deshalb ist zweifellos das von LXX gelesene שר vorzuziehen. 2b geben die Erklärung zu 2a, dem entsprechend wird es wohl richtiger sein ירה וקרב st. ירה וקרב zu lesen und ebenso ירה וקרב st. ירה וקרב, cod. Sinait. bietet am Anfang von v. 3 kein *and*; so entsprechen sich ירה וקרב, ירה וקרב. Zum Inhalt des v., besonders zum Schl. vgl. Jes 30⁶. v. 3 kann ebenfalls nicht in Ordnung sein, denn warum hätte der Proph. Juda, das, wenn überhaupt, nur immer nebenbei erwähnt wird, hier an erster Stelle genannt? LXX las zwar ירה, nicht aber י vor ירה, vielmehr machte sie diesen Inf. von ירה abhängig; ist das in der That ursprüngliche I.A. und der Inf. so aufzufassen, dann ergibt sich vollends die Unmöglichkeit des jetzigen Textes, denn wie kann Zweck des mit Juda angestellten Rechtsstreites die Heimsuchung Jakobs sein? Offenbar ist ירה eine Correctur für ירה, die vielleicht mit dem jetzigen Text von v. 1 in Zusammenhang steht. Jedenfalls erwartet man hier ירה, denn der sofort folgende v. spielt auf die beiden Namen ירה und ירה in sehr deutlicher Weise an. Wäre י vor ירה ächt, so hätten wir eine sonst nur in späteren Büchern sich findende Art des Ausdrucks, nämlich die Forts. eines vorhergehenden Satzes durch י mit י und Inf. vgl. K. § 114, 2 Anm. 5; offenbar ist die I.A. der LXX vorzuziehen, so dass also 3b von 3a abhängig ist; 3c geht Hos. in das verb. finit. über, da der Inf. sich nicht auf die Dauer hält, sachlich gilt auch noch 3c als von 3a abhängig vgl. K. § 114, 3 Anm. 1. v. 4 betent der Proph., dass dies Israel schon so in seinem Stammvater geartet war: Gewaltthätiges Wesen sind ihm charakteristisch. Meist wird v. 4 freilich ganz anders verstanden: man meint v. 4 bilde gewissermassen einen Gegens. zum Vorhergehenden: Jakob habe mit Eifer, mit Mühe und Anstrengung seine bevorzugte Stellung errungen, habe den ihm ertheilten göttl. Segen schwer erkämpft. Aber nichts innerhalb unseres Zusammenhanges weist auf einen derartigen Gegens., vielm. setzt v. 8 den Gedanken v. 1—3 fort, und wie hätte der Proph. auch in v. 4, wenn es sich um den Patriarchen im Gegensatz zum jetzigen Jakob handelte, die Heraushebung des ירה als Subj. unterlassen können? Das letztere begreift sich nur bei der vorher vertretenen Anschauung. Wie aber ist ירה zu erklären? Es läge nahe wegen ירה an Gen 25²⁶ zu denken, aber 1) ist es sehr fraglich, ob für den Ged.: er hielt seines Bruders Ferse ירה genügte und 2) ist diese Erklärung von Jakob als »Fersenhalter« innerhalb dieses Zusammenhanges auch zu nichtssagend, handelt es sich doch darum, dass Isr. Jahve mit Lug und Trug umgeben hat. Man wird daher nothwendig an jene andere Gen 27³⁶ vorliegende Erkl. denken müssen: er überlistete seinen Bruder; ירה zeigt freilich, dass Hosea nicht von der dort vorliegenden Quelle abhängig ist, sondern dass es offenbar neben Gen 25²⁶ eine andere Gestaltung der Sage gab, nach der dieser Versuch Jakobs schon in den Beginn seiner Existenz verlegt wird. — Mit 4b tritt ein ganz anderer bis v. 7 reichender Ged. ein, der vielmehr ein Lob für den Patriarchen enthält. Man hat freilich v. 4b nach Analogie von v. 4a erklären wollen, so dass Jakobs Kampf als Aeusserung seines gewaltthätigen Sinns in Betracht käme und demnach 4b sich mit 4a gegen v. 5—7 zusammenschliesst, aber dieselben Wendungen in v. 5 zeigen, dass

kämpfte er mit der Gottheit. ⁵ Er kämpfte mit dem Engel und siegte, er weinte und flehte ihn an um Gnade, in Bethel fand er ihn und dort redete er mit ihm: ⁶ Jahre, der Gott der Heerschaaren, Jahre ist sein Name. ⁷ Du aber wirst durch deinen Gott heimkehren (?); Liebe und Recht bewahre, und hoffe

diese Erkl. nicht möglich ist, denn in v. 5 ist der Kampf Jakobs mit dem Engel nicht als Aeusserung seines gewalthätigen Sinns herangezogen, sondern offenbar zu dem Zweck, zu zeigen, mit welcher Energie er um den Segen rang; die ersten Worte scheinen auf Gen 32²⁹ zurückzugehen, nur wird man freilich ²⁸ st. ²⁸ lesen müssen. In ²² ²² kann unmöglich der Engel Subj. sein, vielm. muss Jakob als Subj. gedacht werden, nur wird man die Worte dann nicht vom Vorhergehenden trennen dürfen, so dass etwa hier auf die Angst und Sorge hingewiesen wäre, mit der Jakob das elterliche Haus verlassen (Steiner), das verbietet ², das sich nur auf den vorher erwähnten ²⁸ beziehen kann, mit dem Jakob gerungen. Demnach haben wir hier eine Umdentung des physischen Kampfes in Gen 32^{25ff.}, die freilich nicht zum Ausgangspunkt der Erklärung von Gen 32^{25ff.} gemacht werden darf vgl. Hengstb. u. a. v. 5b kann sich offenbar nur auf Jakobs Traum Gen 28 beziehen, so dass der Proph. also von jener Episode bei der Rückkehr aus Jabbok auf die Zeit des Auszugs aus dem Vaterhause zurückspringt, oder aber jene in die Zeit vor dem Aufenthalt in Haran verlegt. Da in ²² nur Jahve Subj. sein kann, so duldet auch ²² kein andres Subj., das Suff. muss also auf Jakob gehen vgl. Gen 28¹⁶. Aus der falschen Auffassung des Suff. als 1. Pers. Plur. ist die Verderbniss des urspr. ²² in ²² hervorgegangen vgl. LXX cod. Sin. und einige minusc., Aqu. Sym. Theod. Syr. Die Impff. können nur von der Vergangenheit verstanden werden, vgl. M. § 378. Wie schliessen sich nun v. 6f. an? Sicher ist in v. 7 Jakob angeredet, auch der Gedanke in v. 7 ist derart, dass man v. 7 als Inhalt von ²² v. 5 fassen kann. v. 6 hat man dann ebenfalls als Wort an Jakob angesehen und zwar in dem Sinne, dass sich Jahve damit dem Jakob gegenüber zu erkennen giebt, nur stimmt dazu wieder nicht die Art des Ausdrucks, bes. das Suff. in ²², da Jahve ja der Redende ist. Oort (a. a. O. S. 500) wollte v. 6 zum Subj. in ²² machen, so dass das ² vor ²² als durch Dittographie entstanden anzusehen ist. Aber bedenklich bleibt nicht nur die ausserordentl. Länge dieses Subj., sondern auch der Anfang von v. 7, der vgl. ²² nicht den Eindruck macht, Anfang der Rede zu sein. Auch v. 7 ist nicht ohne Schwierigkeiten, denn ² bei ²² kann wohl den Ort bezw. Person ausdrücken, zu der man zurückkehrt, kaum aber die Person, mit deren Hilfe man zurückkehrt, auch würde man einen derartigen Ged. nicht am Anfang von v. 7, sondern nach den Impp. am Schluss von v. 7 erwarten. Wellh. schlägt ²² für ²² vor, so würde sich dieser Satz mit seiner Forderung des Bekenntnisses zu Jahve gut begreifen lassen neben den sofort folgenden Forderungen. Treffend auch das zweimalige ²²: als seinen Gott hat und wird er ihn erfahren, ihm Treue zu erweisen ist die selbstverständliche Pflicht. Die Auffassung Keils v. 7 als Wort an Israel zu verstehen, das sich zu Gott bekehren soll, ist innerhalb dieses Zusammenhangs schwer möglich. Wäre in v. 7 in der That Israel angeredet, so hätten wir hier wohl einen Zusatz von einer andern Hand, als derjenigen, welche die vorhergehenden vv. 4b—6 geschrieben hat. v. 6 würde dann lediglich die Aufgabe haben, das Subj. des ²² stark herauszuheben. — Angesichts der mannigfachen Schwierigkeiten, welche diese vv. 4b—7 bieten vgl. den Anschluss von 4b an v. 4a, die auffallende Reihenfolge der Ereignisse aus dem Leben Jakobs: Hosea beginnt mit dem Jakobskampf bei der Rückkehr und schliesst daran das Ereigniss in Bethel beim Beginn der Wanderung — dem bedenklichen Anschluss von v. 6, der eine mit Rücksicht auf Ex 315 geschriebene Glosse zu sein scheint, an v. 5, endlich angesichts der Thatsache, dass v. 8 den Gedanken von v. 4a fortführt, legt sich die Vermuthung nahe, dass wir in v. 4b—7 Nachträge von späterer Hand vor uns haben, veranlasst durch die einzigartige Erscheinung, dass einer

beständig auf deinen Gott. *Kanaan -- in seiner Hand hat es trügerische Wege, zu *übereithen* liebt es. *Es spricht Ephraim: bin ich doch reich geworden, habe mir Vermögen erworben -- all *sein* Erwerb reicht nicht aus *für die Schuld, die er sich zugezogen hat*. ¹⁰Ich Jahve, dein Gott vor

der Patriarchen, die sonst immer als leuchtende Vorbilder erscheinen, hier unter ganz anderem Gesichtspunkt betrachtet wird. Ob dieser Spätere mit ¹⁰וְיָרֵךְ und ¹¹וְיִשְׁכַּח vielleicht hat auf Gen 28 und 35^{10ff}. hindeuten wollen? So würde sich auch v. 6 in seiner vorliegenden Form am leichtesten begreifen: es ist der Einschub eines Lesers, der Ex 31 vor sich hatte, und für diesen späteren Leser begreift sich auch das späte ¹²וְיָרֵךְ im Sinne von ¹³וְיִשְׁכַּח: vielleicht ist ¹⁴וְיָרֵךְ vor ¹⁵וְיִשְׁכַּח erst die Folge dieses Einschubs. Hingewiesen sei kurz auf den jüngsten Versuch von Beer, einen festen Zusammenhang zwischen den ersten 7 vv. unseres cap. aufzuweisen: Weil Ephraim bei seinem sündigen Treiben hartnäckig verharrt, so steht ihm von Gott Vergeltung bevor. Sein Abne Jakob hätte ihm ein Vorbild sein sollen. Auch der hat einst gefehlt (¹⁶וְיָרֵךְ וְיִשְׁכַּח וְיִשְׁכַּח). Aber in Angst und Noth wendet er sich zu Gott zurück (¹⁷וְיָרֵךְ וְיִשְׁכַּח וְיִשְׁכַּח). Der nimmt ihn wieder gnädig an und verspricht ihm seine Hilfe zur Rückkehr (¹⁸וְיָרֵךְ וְיִשְׁכַּח וְיִשְׁכַּח), freilich unter Bedingungen v. 7. Aber auch dieser Versuch ist m. E. darum unhaltbar, weil ¹⁹וְיָרֵךְ und ²⁰וְיִשְׁכַּח nicht zwei Gegensätze einführen können, der Ged. kann unmöglich sein: im Mutter-schoosse überlistete er seinen Bruder, in seiner Manneskraft aber wendet er sich an Gott zurück vgl. ZATW XV, 281 ff. -- v. 8 führt den Ged. von v. 4a weiter, aber ohne Rücks. auf die Jakobgesch., möglich dass nach v. 4a ein Satz verdrängt ist, der 4a zu ergänzen bestimmt war, der aber um desswillen verschwinden musste, weil er zu stark mit 4b--7 contrastirte, während 4a wegen der Zweideutigkeit von ²¹וְיָרֵךְ blieb, doch vgl. hernach zu 8b. Wie ist ²²וְיָרֵךְ zu verstehen? Oort bezieht es auf die Kanaaniter, welche mit ihrem Lug und Trug den Gegens. bilden zu den Israeliten und dem, was ihnen ziemt v. 7, aber was soll hier diese Gegenüberstellung, nachdem v. 1 schon darauf hingewiesen, dass Isr. Jahve mit Lug und Trug umgiebt? Und wie schliesse sich v. 9 an? Vielmehr ist ²³וְיָרֵךְ hier bildliche Bezeichnung Israels: dieses stolze Volk Jahves ist dem verachteten Kanaan gleichgeworden, welches falsche Wage u. s. w. führt. Vgl. Am 26. 85f. Es ist daran zu denken, dass der Handel ohne Zweifel lange in den Händen der in den Städten mächtig gebliebenen Kanaaniter lag, so dass ²⁴וְיָרֵךְ geradezu die Bedeutung des Handelsmanns empfangen hat vgl. Zph 111. So schliesst v. 8 sich direct an v. 4a an. Wellh. vermuthet, dass in 8b ursprünglich vielleicht ²⁵וְיָרֵךְ st. ²⁶וְיָרֵךְ stand, so würde der Anschluss noch evidenter, auch der Zusammenhang mit 8a deutlicher, während der MT in 8b eigentlich nicht zu 8a passt. v. 9 giebt gewissermassen die Antwort Ephr.'s auf den v. 8 enthaltenen Vorwurf: sie haben ein Ziel, reich zu werden, und dies Ziel haben sie erreicht, wenn auch nicht alles mit rechten Dingen zugegangen ist. ²⁷וְיָרֵךְ v. 4 = Kraft hier wie ²⁸וְיָרֵךְ = Vermögen. Nach dem MT. setzt v. 9b die Antwort Ephr.'s fort mit dem Hinweis darauf, dass all sein Reichthum ihm doch keine Schuld eingetragen, welche Abndung verdiene. Aber dabei ist die Scheidung von ²⁹וְיָרֵךְ und ³⁰וְיָרֵךְ auffallend. LXX hat einen etwas andern Text gelesen, nämlich ³¹וְיָרֵךְ וְיָרֵךְ וְיָרֵךְ וְיָרֵךְ, offenbar bildet das ³²וְיָרֵךְ וְיָרֵךְ וְיָרֵךְ וְיָרֵךְ den Gegens. zu ³³וְיָרֵךְ וְיָרֵךְ וְיָרֵךְ וְיָרֵךְ, all sein Besitz reicht nicht hin für ihn für die Schuld, die er sich zugezogen d. h. ist unzureichend, um diese Schuld zu tilgen. Dieser Satz kann nur die Antwort auf Ephraims frevelhafte Rede in v. 9a sein, er bereitet v. 10 vor. Zu ³⁴וְיָרֵךְ vgl. Num 1122. Im Gegens. zu diesem Treiben Israels, durch das es Kanaan gleich geworden, hebt v. 10 heraus, wie Jahve derselbe geblieben vor der Zeit des Auszugs aus Aegypten an, immer Israels Gott, er hat ihnen keine Ursache zur Untreue gegeben, darum kann er auch diesem Verhalten Israels nicht ruhig zusehen: sie sollen wieder in Zelten wohnen wie ehemals: sie werden so herausgerissen aus der ganzen Ueppigkeit ihres bisherigen Lebens, Jahve erzieht sie zur Einfachheit, die einst das aus der Wüste kommende Israel kennzeichnete vgl. 212ff. Wellh. erinnert an die

Aegyptenland her, ich werde dich noch einmal in Zelten wohnen lassen wie in den Tagen der Vorzeit.

¹¹Ich habe zu den Propheten geredet und habe viel Gesichte gegeben und durch die Propheten in Gleichnissen geredet . . . ¹²Gilead ist Lug, ja Trug sind sie, in Gilgal opfern sie den *Dämonen*, so sollen denn auch ihre

Rekabiten, die lange vor Hosea diese Forderung des Proph. in ihrer Weise zu realisiren suchten. Dass sie in der Wüste in Zelten wohnen, liegt nicht nothwendig in diesem v., vielm. ist das in Zelten Wohnen als Gegens. zu der ganzen gottlosen Cultur der Gegenwart verständlich. c. 11¹¹ lässt sich gegen diese Auffassung nicht geltend machen vgl. zu d. v. Fraglich ist nur בָּיִת בִּירָה. Gewöhnlich denkt man dabei an das Hüttenfest, aber 1) ist das ein בֵּית und nicht בִּירָה, und 2) passt ein derartiger Hinweis gar nicht in diesen Zusammenhang, denn dies Fest war das Fest der ausgelassensten Freude. Meist hat man das Wohnen in den Laubbütten während der Festtage als Erinnerung an das Wohnen in Zelten während des Wüstenaufenthalts gedeutet, aber diese Erklärung der Festsitte ist der älteren Zeit fremd, erst P. kennt sie, ursprünglich ist lediglich an die Laubbütten zu denken, in denen man sich während der Lese aufhielt, vgl. m. Arch. II, 150 ff. 180 ff. Wellh. erinnert daran, dass das Passah das eigentl. Wüstenfest der Israeliten ist, vgl. Ex 4²³. Aber davon, dass man jemals beim Passah in Zelten gewohnt, lässt uns der Ritus des Festes, soweit er uns bekannt ist, nichts erkennen. Wahrscheinlich ist בִּירָה ein Textfehler und statt dessen בֵּית zu lesen vgl. בֵּית בִּירָה und בֵּית בִּירָה 217, ev. בִּירָה, so kommt auch בֵּית erst zu seinem vollen Recht, denn selbst wenn bei בִּירָה an ein jährliches Passah gedacht werden könnte, immer bliebe dies בִּירָה auffallend, weil auf einem unklaren Ged. beruhend. Perles Analecten S. 44 wollte בִּירָה lesen, aber בֵּית wird nie wie בֵּית von der fernen Vergangenheit gebraucht. v. 11 weist auf die von Jahve ausgegangene fortdauernde Unterweisung Isr.'s durch die Proph. hin. Der Anschluss an das Vorhergehende ist fraglich: nach der Strafandrohung v. 10 b erwartet man einen derartigen Ged. nicht, offenbar ist der Anschluss nur so zu denken, dass der Proph. auf 10 a zurückgreift: der v. führt weiter Jahves Thaten Isr. gegenüber aus. v. 12 schliesst sich aber auf keine erkennbare Weise an das Vorhergehende an, der v. nimmt Rücksicht auf den Cultus an bestimmten Orten und verkündigt desshalb das Gericht. Wellhausen vermuthet, dass beide vv., die dem Hosea abzusprechen kein Grund vorliegt, ursprünglich in einem andern Zusammenhang standen vgl. unten. Zum Perf. mit Waw zur Einführung oft wiederholter Handlungen vgl. K. § 112, 4 d. Statt בֵּית ist offenbar בֵּית zu lesen. 11 c ist gewöhnl. erkl.: Durch die Propheten redete ich in Gleichnissen, nur lässt sich für בִּירָה diese Bed. sonst nicht nachweisen. Hos. gebraucht dasselbe verb. בִּירָה in der Bedent. »vernichten« 45; daran haben einige Erkl. auch hier gedacht (בִּירָה) und versucht das folgende בֵּית heranzuziehen als Rest des ursprüngl. Obj. vgl. 45; denn dies בֵּית hat im Beginn von v. 12 keinen Sinn: sicher hat Hosea über Gilead kein hypothet. Urtheil abgeben wollen, wie das sowohl 6 s als auch der parallele von Gilgal handelnde Satz zeigt, auch würde zu dem Satz בִּירָה בֵּית sich schlecht der Nachs., in dem offenbar die Israeliten überhaupt Subj. sind (vgl. nachher), fügen, endlich auch בֵּית als Perf. proph. neben בִּירָה als Perf. hist. auffallend sein. Der Ged., dass Jahve durch das Wort der Proph. das Vernichtungsgericht öfter gebracht, findet sich ganz ähnlich 6 s vgl. zu d. St. Aber so naheliegend es auch scheinen mag nach 45 zu erklären, hier ist diese Auffassung von 11 c neben 11 a und 11 b unwahrscheinlich. In v. 12 ist Gilead wie 6 s ohne Zweifel eine bestimmte Oertlichkeit und zwar eine solche, welche als Cultstätte damals in den prophet. Kreisen besonders verrufen war. Freilich scheint der Text nicht ganz in Ordnung zu sein, denn das Subj. in בֵּית kann kein andres als das in בִּירָה sein, man pflegt aber nicht zu sagen: die Isr. sind Nichtigkeit geworden, sondern sie haben Nichtigkeit vollbracht vgl. 6 s, wo dasselbe Gilead und בִּירָה, aber letzteres in Verbind. mit בֵּית, sich findet, viell. schrieb der Proph. auch בֵּית, wie Wellh.

Altäre gleich den Steinhaufen an den Grenzen der Aecker werden. ¹³ Und Jakob floh nach dem Gefilde Arams und Israel diente um ein Weib und um ein Weib hütete er. ¹⁴ Aber durch einen Propheten führte Javre Israel aus Aegypten heraus und durch einen Propheten wurde es behütet. ¹⁵ Bittern Un-

vermuthet, der auch אס st. גס lesen will. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass der Text urspr. auch בלל hatte, und dass erst durch das fehlerhafte אס das ב ausgestossen ist. Compl. hat übrigens *Idyala* vgl. zu 68, während verschiedenes codd. der LXX für בלל בלל vielm. בלל gelesen zu haben scheinen. In 12b ist שר auffallend, nicht nur, weil dieser Plur. sonst nicht vorkommt, sondern auch weil nicht zu sehen ist, warum der Proph. hier das Opfern der Stiere heraushebt, die doch gebräuchl. Opferrthiere waren. Hätte er an nicht oder nicht mehr zum Opfer geeignete Stiere gedacht, so hätte das irgendwie angedeutet sein müssen. Hier. übers. freilich bobus immolantes, aber ob er in der That שר gelesen, ist sehr fraglich, in seinem Comment. giebt er nur die Conson. unsers MT. an. Aber selbst wenn wir ein ל als nach בלל ausgefallen annehmen, immer bliebe nicht nur das Bedenken betreffs des Plur., sondern auch das Auffallende, dass das den Stieren dargebrachte Opfer grade mit Gilgal in Verbindung gebracht wird, während sonst Dan und Bethel die Stätten dieses Cultus sind, auch gebraucht der Proph. sonst für das Stierbild den spöttischen Ausdruck שר, vgl. 85. 6. 132. Unter diesen Umständen verdient der Verschl. Hitz.'s ernste Erwägung, der שר lesen will, das Dtn 32:17 vgl. Ps 106:37 in der gleichen Verbind. mit שר sich findet. Von diesem Text שר aus wird die L.A. der LXX, die offenbar שר vorfand, begreiflich. v. 12b bringt die Strafe, die zu dem ersten und zweiten Satz in 12a gehört, so dass בלל wegen des Anklages an בלל wie an בלל vgl. Gen 31:47 gewählt ist. Auffallend ist freilich, dass im Nachs. שר fehlt, ob vielleicht שר aus 12a hiehergehört als שר? In 12a könnte es unter Umständen entbehrt werden vgl. Jes 41:29. Grade den Altären wird das Gericht angedroht, weil es sich um Cultstädte handelt. Zu den an den Ackergrenzen zusammengeworfenen Steinhaufen vergleicht Wellh. *Doughty Travels* I, 22. Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, dass v. 12, wenn ursprünglich zu diesem cap. gehörig, doch einst an andrer Stelle stand vgl. zu v. 14. Mit v. 13f. greift der Proph. wieder in die Vergangenheit zurück, er zeigt die Noth und Mühsal, die Jakob-Israel in der Fremde zu erdulden hatte und anders. die treue Hut, die Isr. erfahren hat. Was diese vv. in diesem Zusammenhange sollen, ist nicht abzusehen, sie reissen die zusammengehörigen vv. 12. 15 auseinander. Offenbar sind diese vv. Einschub eines Spätern und stehen auf gleicher Linie mit 12:1b–7. Man könnte ja freilich auf den Ged. kommen, v. 14 als echten Bestandtheil mit v. 11 in Beziehung zu setzen, aber dabei fällt 1) der schroffe Uebergang von der ersten Person v. 11 zu der dritten in v. 14 auf, 2) nicht minder der Bau: v. 14b ist neben 14a unverhältnissmässig kurz, was um so auffallender ist, als man nach v. 14a die Heraushebung des Subj. erwartete. Da nun v. 13 zweifellos Einschub ist — denn der Zweck dieses v. in diesem Zusammenhange ist nicht begreiflich —, v. 14 ferner im Gegens. zu v. 13 steht und durch die Annahme des Einschubs von v. 13. 14 der Zusammenhang ein deutlicher wird, so zweifle ich nicht, dass beide vv. als Zusätze eines Lesers ähnlich den vv. 4b–7 anzusehen sind. Was der Verf. unter שר verstanden, lässt sich nicht bestimmen, da der Ausdr. sich in der Vätergesch. nicht findet; jedenfalls setzt יביר eine Gen 27 entsprechende Gesch. voraus. Zu v. 13b vgl. Gen 29:11ff. Ob שר hier in der That etwas von der arabischen Bedeut. »Nachtwachen erdulden«, die auch in יביר לל durchschimmert Ex 12:42a, hat? Viell. ist die Wahl des Ausdrucks lediglich durch das parallele שר v. 14 bestimmt. Auffallend ist die ohne Zweifel beabsichtigte Gegenüberstellung von בשר und בשר: um eines Weibes willen diente Jakob, aber durch einen Proph. führte Javre Isr. herauf, das klingt fast wie die Gegenüberstellung eines bösen und guten Principes vgl. Löwe Beiträge zum Verständniss des Proph. Hosea, Zürich 1863, S. 36 und Wellh. zu d. St. v. 15 setzt den Ged. v. 12 fort

muth hat Ephraim erregt (?), seine Blutschuld schleudert (?) er auf ihn und seine Schmach vergilt ihm sein Herr.

13 ¹Als Ephraim . . . , war er Fürst in Israel; da verschuldete er sich durch den Baal und starb. ²Und jetzt fahren sie fort zu sündigen, sie machen sich Gusswerke aus ihrem Silber, nach ihrem *Bilde* Götzen, Menschenwerk

und schliesst mit scharfer Gerichtsdrohung ab. יִשְׁרָאֵל מִיָּדְךָ müsste acc. adv. sein: bitterlich, doch ist es fraglich, ob der Text hier richtig ist, da man das Obj. sehr vermisst. In 15b, welcher auf Ephr.'s Strafe verweist, ist der letzte Satz klar: יִשְׁרָאֵל ist Ephr.'s schmäbliches Verhalten; das Suff. könnte freilich auch den Gen. obj. bezeichnen: die Jahve angethanene Schmach vgl. Jes 657, doch ist das neben dem parallelen יִשְׁרָאֵל nicht wahrscheinlich. Schwierig ist עָלֵי יִשְׁרָאֵל. Das verb. נָשָׂא ist auffallend, da es = »schleudern, hineinwerfen« sonst in dieser Verbindung nicht gebraucht wird, viell. steckt in ihm ein alter Textfehler. Zu יִשְׁרָאֵל vgl. K. § 124, 1 c. Vgl. übrigens zu dem ganzen c. 12 Beer in ZATW XIII, 281 ff.

13, 1—11: Der Propb. beginnt abermals mit einem Rückblick in Ephr.'s Vergangenheit, an den er eine Kritik der Gegenwart anschliesst, vor allen Dingen die ihres Bilderdienstes, zugleich aber auch ihrer gottvergessenen Politik. Darum wird Jahve über sie das Gericht bringen, aus dem sie Niemand erretten kann, auch ihre Könige und Fürsten nicht, von denen es gilt: im Zorn gegeben und im Zorn genommen.

In v. 1 blickt der Propb. offenbar zurück in die Vergangenheit, das ergibt sich sowohl aus v. 1 b, wie aus dem יָדָה v. 2, mit dem H. auf die Gegenwart Rücksicht nimmt. Freilich ist v. 1 a hoffnungslos verderbt. Zwar kann über die Bedeutung von יָדָה = »Schrecken« nach dem Aram. kein Zweifel sein, aber wie fügt sich das in den Zusammenhang? Jedenfalls ist יָדָה nicht Nachs. zu יָדָה, das ist weder grammatisch möglich, noch gäbe der so gewonnene Satz einen befriedigenden Sinn. Die Meisten haben daher יָדָה als Obj. zu יָדָה gefasst und dann in נָשָׂא den Nachs. gesehen: als E. Schrecken redete, war es erhaben in Isr., aber weder hat נָשָׂא diese Bedeut., noch gewinnen wir so einen klaren Gedanken. Ewald u. A. haben endlich נָשָׂא als Forts. des Inf. ansehen wollen, so dass v. 1 b Nachs. zu 1 a ist: »als Ephr. Schrecken redete, er sich in Isr. erhob, da versündigte er sich durch Baal und starb«, aber auch diese Auffass. ist unmöglich, weil dabei weder יָדָה noch יָדָה begreiflich wird. Offenbar steckt hier in v. 1 a eine Textverderbniss; viell. ist יָדָה zu lesen (Oort, Wellh.), der Satz kann ohne Schwierigkeit von der Vergangenheit verstanden werden vgl. 111, er würde auf die Führerstellung Ephr.'s in der Vergangenheit hinweisen. Für יָדָה schlägt Oort יָדָה vor: als Ephr. verständig redete vgl. LXX λογίζομαι, wobei sie vielleicht an das Aram. יָדָה gedacht hat, aber diese Conject. ist bedenklich trotz Job 3435, denn warum diese Betonung des יָדָה? Worauf sich v. 1 b bezieht, ist nicht ganz zweifellos: viel Wahrscheinlichkeit hat Wellh.'s Vermuthung, der an die Besiegung der Josephstämme durch die Philister in den Tagen des Eli denkt: damals wurde in der That ihre Macht gebrochen, nicht nur die Jisre'el-ebene, sondern auch das Gebirge Ephraim kam in die Hände der Philister, ja selbst in Benjamin sass ein Vogt der Philister. Freilich wird diese Niederlage in den uns erhaltenen Quellen nicht mit dem Baaldienst in Verbindung gebracht, aber es wäre doch wohl denkbar, dass Hosea in ihm die letzte Ursache des über Israel gekommenen Verhängnisses gesehen haben kann. Mit v. 2 geht der Propb. auf die Gegenwart über, in der sich die Sünden der Vergangenheit fortsetzen. Deutlich wird hier wie 112 der Baaldienst mit dem Bilderdienst identificirt. Statt יָדָה scheint LXX יָדָה gelesen zu haben (καὶ ἐλάττω), wahrscheinlich ist יָדָה zu lesen, bei der L.A. des MT. hebt das Wort einen überflüssigen Ged. heraus. Wir haben hier die ersten Ansätze zu jener Polemik, die hernach Deuter. in der ausführlichsten Weise — freilich spec. von den Götzen — durchführt vgl. Jes 40—44. Die beiden Sätze in 2b werden meist eng mit-

ist es alles, *Gott* sagen sie zu ihnen, opfernde Menschen küssen Kälber.
³Darum werden sie (*gleich dem Morgengewölz; gleich dem früh verschwindenden Thau*) gleich der Spreu, die von der Tenne verweht wird, gleich dem Rauch aus dem Fenster sein. ⁴Und doch bin ich Jahve, dein Gott, von Aegyptenland her, einen Gott ausser mir kennst du nicht, und einen Helfer ausser mir giebt es nicht. ⁵Ich kannte dich in der Wüste, *weidete dich* im Lande der Gluth.
⁶Wie sie weideten, wurden sie satt, wurden satt und es erhob sich ihr Herz, darum haben sie mich vergessen. ⁷*So werde ich gegen sie wie ein Leu, wie

einander verbunden: von ihnen sagt man: Menschenopferer küssen Kälber, aber damit würde man ja einen Gedanken gewinnen, der dem wirklichen Thatbestande gar nicht entspräche, dieser Ged. war nicht der der grossen Masse, sondern der des Hosea und seiner Gesinnungsgenossen. Man wird demnach beide Sätze selbständig fassen müssen. Wellh. u. A. wollen אֱלֹהִים im Sinne von בַּר verstehen, so dass also die Thorheit hervor- gehoben wäre, dass sie zu Bildern reden, als könnten sie hören. Aber so lässt sich אֱלֹהִים sonst nicht nachweisen. Daher scheint mir Stade's Vermuthung sehr beachtenswerth, der st. לֵרָם vielm. אֱלֹהִים lesen oder dies vor לֵרָם einsetzen will: Gott sagen sie zu ihnen (vgl. ZATW III, 12 Anm. 1). Der Anfall des fast identischen vor אֱלֹהִים ist leicht verständlich: eine Stütze findet diese Vermuthung an 142, wo offenbar das Israel der Zukunft im Blick auf die hier zum Ausdr. kommende Thorheit der Gegenwart gezeichnet wird. $\text{וְיִבְרִיחַ אֱלֹהִים}$ wird gewöhnl. übers.: Menschenopferer und dabei an die auch Jahve dargebrachten Menschenopfer gedacht. Aber mit Recht ist das von Wellh. u. A. verworfen: weder würde Hosea eine derartige Sitte so nebenbei berührt, noch auch so die Polemik geführt haben, dass er auf das Unsinnige dieser Sitte hinwies. Auch war hier, wo er vom Bilderdienst redet, kann die passende Gelegenheit, vom Menschenopfern zu sprechen. Desshalb ist es richtiger, »opfernde Menschen« zu übersetzen: die specielle Bezeichn. geht voraus und die allgem. wird jener untergeordnet. Angesichts des אֱלֹהִים Gen 16:12 $\text{וַיִּבְרֶיחַ אֱלֹהִים}$ Mich 5:4 kann über die grammat. Zulässigkeit dieser Auffassung kein Zweifel sein vgl. K. § 128, 2c. Hosea hebt demnach die Lächerlichkeit der Thatsache hervor, dass opfernde Menschen Kälber küssen. Der Plur. würde als Bezeichn. des Genus begreiflich sein, auch wenn Hosea nur an das Kalb von Bethel gedacht hat. v. 3 weist auf das Gericht. Da die beiden ersten Bilder sich wörtlich ebenso 64 finden und dieser v. durch diese vier Bilder überladen ist, so ist es sehr wahrscheinlich, dass sie durch einen andern hier eingetragen sind. Das Po. וַיִּבְרֶיחַ müsste intrans. = verfliegen gefasst werden, vielleicht aber ist וַיִּבְרֶיחַ zu lesen. Zu dem Bild von der Spreu vgl. Jes 17:13. 41:15f. Ps 11 u. 5. Ueber die Tennen vgl. m. Arch. I, 232. Für den Rauch gab es keinen andern Abzug als den durch das Fenster bzw. Fenstergitter ($\text{רֶמֶשׁ$). v. 4, 5 weisen demgegenüber darauf hin, wie allein Jahve sich ihnen als Helfer und Wohlthäter erwiesen. לֹא יִרְאֶה empfängt seine Bedeutung durch den parallelen Satz: einen Gott ausser Jahve kennt Isr. nicht, insofern es aus Erfahrung von keinem andern weiss. Der Zusatz, den LXX hier bietet, mag in der hebräischen Vorlage gestanden haben, echtes Gut des Hosea ist er nicht, sondern steht auf einer Linie mit Am 4:13. 58:9. 95:6 (Wellh.). v. 5 sagt, inwiefern Jahve von der Zeit des Anzugs an Isr.'s Helfer war: in der Wüste hat er Isr. geweidet. Der jetzige Text hat וַיִּרְחֶקְךָ , das wäre möglich und nach Am 3:2 zu verstehen, immerhin aber wäre es vor v. 6 auffallend, denn der Beginn von v. 6 setzt וַיִּרְחֶקְךָ voraus: Jahve hat Isr. in der Wüste geweidet d. i. behütet und versorgt. Da Hos. sonst den Parallelismus hat, so ist es sehr wahrscheinlich, dass vor וַיִּרְחֶקְךָ ein verb. ausgefallen ist. Vielleicht gehört וַיִּרְחֶקְךָ dahin und וַיִּרְחֶקְךָ ist an seiner Stelle zu belassen. LXX hat וַיִּרְחֶקְךָ st. וַיִּרְחֶקְךָ gelesen. Freilich Jahves Güte hat sie zum Uebermuth und zur Undankbarkeit verführt v. 6. Das $\text{וַיִּשְׁכַּח$ spricht für die Vermuthung, dass das vorhergehende כִּי temporal zu fassen ist, da nach compar. כִּי dies וַיִּשְׁכַּח schwer

ein Panther auf dem Wege nach *Assur*. Ich stosse auf sie wie eine verwaiste Bärin und zerreiße ihre Herzkammern, und *Löwen* werden sie dort fressen, die wilden Thiere des Feldes sie zerreißen. ⁹*Dein Verderben*, Israel. *bin ich, wer* wird dir helfen? ¹⁰Wo ist denn dein König, dass er dir helfe, und alle *deine Fürsten, dass sie dir Recht schaffen*? Der du gesagt hast: gieb mir Könige und Fürsten! ¹¹Ich gebe dir Könige in meinem Zorn und nehme sie in meinem Grimm.

¹²Wohl verwahrt ist Ephraims Schuld, gut aufbewahrt seine Sünde. ¹³Wehen einer Gebärenden kommen an ihn, aber er ist ein unverständiges Kind,

begreiflich wäre. Man wird daher viell. besser לֹא־יִשְׁעֶנּוּ lesen. v. 7ff. weisen nun auf die unausbleibliche Strafe: Jahve, Israels Helfer und Hirt, wird zum Löwen und Panther, der sie rettungslos zerreist, vor ihm giebt es keine Hilfe. לֹא־יִשְׁעֶנּוּ ist jedenfalls fehlerhaft, denn das kann nur von der Vergangenheit verstanden werden, in der That aber handelt es sich um das, was Jahve in der Zukunft thun wird, wie das auch die andern verba in v. 7 und 8 beweisen. Es wird daher לֹא־יִשְׁעֶנּוּ gelesen werden müssen, auch LXX las das Impf. Statt לֹא־יִשְׁעֶנּוּ haben LXX Pesch. Hier. לֹא־יִשְׁעֶנּוּ gelesen und mit Recht, denn יִשְׁעֶנּוּ heisst nicht 'anflauern', wie man es gewöhnl. zu übers. pflegt; die einzige Stelle, welche neben der unsrigen für die Bed. 'blauern, anflauern' beigebracht wird, Jer 52a ist sehr zweifelhaft vgl. Giesebr. zu Jer 52a. Auch würde, wenn man לֹא־יִשְׁעֶנּוּ nicht liest, יִשְׁעֶנּוּ in v. 8 ohne Beziehung sein, da die Beziehung auf עַל־רֶגֶל ja nichtssagend wäre. Die Bilder des Löwen, Panthers, Bären für Jahve sind wohl gewählt mit Rücks. auf das Bild der Heerde, das v. 5. 6 vorlag. Zu dem Ged. in 7b vgl. die analogen Ged. 7. 11. 12 und 5. 12. 11. Zu לֹא־יִשְׁעֶנּוּ als Bild besonderer Wildheit vgl. II Sam 17s. LXX las übrigens לֹא־יִשְׁעֶנּוּ st. לֹא־יִשְׁעֶנּוּ (ἀσκήσει vgl. Am 34. Ps 17. 12. 104. 21) und dem entsprechend לֹא־יִשְׁעֶנּוּ v. 9—11 betonen, dass es aus dieser von Jahve verhängten Noth keine Hilfe giebt. v. 9 ist ohne Zweifel verderbt. Gewöhnl. pflegt man die Worte $\text{יִשְׁעֶנּוּ בִּי בִּי בְּיָדֶיךָ}$ zum Subj. in שִׁחֲתֶיךָ zu machen: 'es stürzt dich in's Verderben, dass du wider mich, deine Hilfe, bist'. Dabei ist nicht nur das fehlende Subj. in dem Satze $\text{יִשְׁעֶנּוּ בִּי בִּי בְּיָדֶיךָ}$, sondern auch der ganze Bau des v. auffallend, zudem kommt dieser Ged. hier etwas spät, er ist ja schon v. 6 betont. LXX hat $\text{ἡ διαφθορὰ σου ἰσχυρὰ τίς βοηθήσει}$; sie scheint demnach בִּי nicht gelesen zu haben und statt בִּי vielm. בִּי , wie auch Pesch. Auch 9a ist fraglich, ob viell. zu lesen ist: לֹא־יִשְׁעֶנּוּ ? vgl. Oort a. a. O. S. 501. Natürl. wäre es Perf. proph. Vielleicht ist auch בִּי Rest eines ursprüngl. אָנֹכִי ; gerade hier wäre das ausdrückliche Herausheben des Subj. begreiflich. So betonte v. 9 den Ged., dass Jahve selbst Israels Verderben bewirkt und dass es aus diesem kein Entrinnen giebt. v. 10. 11 führen 9b weiter aus. Die Fragen negiren nicht das Dasein von König und Fürsten, als wäre Isr. dann in Anarchie gestürzt, sondern betonen lediglich die Unfähigkeit derselben helfen zu können. Der Text kann nicht in Ordnung sein, denn das בְּלִי־עֵצָה ist schwer begreiflich, zudem ist auch der Parallelismus zerstört, endlich lässt der Schluss des v. eine Aussage über die עֲוֹנוֹתֶיךָ vermissen. Offenbar ist mit Houtsma (ThT 1875, 73) zu lesen: $\text{לֹא־יִשְׁעֶנּוּ לֹא־יִשְׁעֶנּוּ}$. LXX hat wenigstens für לֹא־יִשְׁעֶנּוּ noch ein verb. (κονάτω σε) gelesen, ebenso Pesch. statt בְּלִי־עֵצָה noch יִלֵּל . Die Könige und ihre Beamten (עֲוֹנוֹתֶיךָ), anstatt die Pfleger und Hüter des Rechts zu sein, waren vielmehr die Unterdrücker des Rechts: durch eine bestimmte Partei auf den Thron erhoben, mangelte dem Könige von Anfang an die rechte Bewegungsfreiheit, er musste sich auf die Gewalt stützen, durch die er emporgekommen, und seinen Helfershelfern dankbar für die Unterstützung sein, die er einst von ihnen erhalten hatte. Hosea schaut auf diese ganze Geschichte der Königsherrschaft zurück und kommt von hier aus zu der Erkenntnis v. 11: im Zorn gegeben und im Zorn genommen. Die Impff. stehen v. 11, weil diese ganze Gesch. noch mitten in der Völlziehung begriffen ist. Vgl. die andern von den Königen handelnden Stellen c. 7. 3ff. 8. 1. 10. 107. 9. 15.

zur Zeit tritt er nicht in den Muttermund. ¹⁴Von der Hand der Scheol sollte ich sie befreien, vom Tode sie loskaufen? Wo sind deine Seuchen, Tod? wo deine Pestilenz, o Scheol? Rene ist vor meinen Augen verborgen. ¹⁵Mag er, wie zwischen Wasser das Riedgras* fruchtbar sprossen, ein Ostwind wird kommen, ein Wind Jahves, der von der Wüste sich erhebt, dass sein Born* austrocknet* und seine Quelle versiegt, er wird den Schatz aller kostbaren Klei-

13, 12–14, 1. Ephraim verharret in seinen Sünden, versäumt die Stunde der Neugeburt, so muss denn erbarmungsloses Gericht über sie ergehen.

Mit **13, 12** tritt wieder ein neuer Abschnitt ein. Natürlich kann der Ged. nicht der sein: Ephr.'s Strafurtheil ist längst gefällt, liegt versiegelt und wohl verwahrt da (Ew.), denn dieser Ged. könnte so nicht ausgedrückt sein, vielmehr kann v. 12 nur besagen: Ephr.'s Sünde ist zusammenge bunden, liegt aufbewahrt da. Zu זָרַח vgl. Job 14:17. Im Zusammenhange kann das nicht besagen: sie wartet der Abstrafung, auf die nun v. 13 (Wehen der Gebärenden) hinweist, dadurch wird dem v. 13 ein Ged. untergeschoben, den der v. nicht hat, vielm. liegt in v. 13 aller Nachdr. darauf, dass Ephr. ein thörichtes Kind ist, weil es die Zeit, da es zum Leben geboren werden kann, nicht begreift d. h. weil es nicht von seiner alten Art lässt, sondern in seinen Sünden verharret und damit die Todesgefahr über sich bringt. In Zusammenhang mit diesem Ged. kann v. 12f. nur den von Wellh. herausgestellten Sinn haben: »es bleibt Alles beim Alten. Höchste Zeit zur Wiedergeburt wäre es wohl, zeitweilig werden auch wohl krampfhaftige Anstrengungen gemacht; aber es wird doch nichts daraus, eine neue Creatur kommt nicht zur Welt«. Auffallend ist die asyndetische Verbindung זָרַח, viell. ist nach dem vorhergehenden זָרַח ein * vor זָרַח ausgefallen. זָרַח im Sinne von »zur rechten Zeit« ist nicht ohne Bedenken: auch זָרַח als selbständigen Satz zu fassen ist nicht leicht, am einfachsten dürfte es sein, זָרַח zu lesen vgl. Num 23:23. Jdc 13:23. 21:22: der Proph. weist damit auf den Zeitpunkt der eingetretenen Wehen hin vgl. Marti S. 175. Dadurch dass das Kind in den Muttermund tritt, beseitigt es die für die Mutter wie die für sich selbst bestehende Lebensgefahr. Wahrscheinlich ist am Schl. des v. זָרַח zu streichen und זָרַח zu lesen vgl. Jes 37:3 (Marti). Nach dieser Heraushebung der Thorheit d. h. der Unbussfertigkeit Ephr.'s, durch die es das Verderben auf sich herabzieht, kann v. 14a keine Verheissung enthalten, sondern die Sätze sind als Fragesätze zu fassen vgl. K. § 150, 1 und dementsprechend die beiden folgenden Fragesätze im Sinne der Aufforderung zu nehmen. Die זָרַח sind die mille viae leti vgl. Ps 91:6. Zu זָרַח vgl. v. 10. Der Schlusss. giebt die logische Begründung für die vorhergehenden Sätze: Jahve wird sie nicht erretten, vielmehr fordert er Scheol und Tod auf, ihre Waffen zur Anwendung zu bringen, weil Rene vor seinen Augen verborgen ist, was er angedroht, muss er vollziehen. Die Bedeut. »Mitleid« für זָרַח würde trefflich in den Zusammenhang passen, aber das Wort lässt sich so nicht nachweisen vgl. zu 11:8. v. 15 führt den Ged. von v. 14 fort, und zwar muss זָרַח concess. gefasst werden. Ohne Zweifel spielt זָרַח auf זָרַח an, daher זָרַח statt des gebräuchlicheren זָרַח; zum Hiph. vgl. K. § 53, 2. Schwierig ist aber זָרַח im ursprünglichen Text, denn es handelt sich ja hier nicht um den einzelnen Stamm Ephr., der der volkreichste war, sondern Ephr. ist die Bezeichnung des Nordreichs überhaupt. Schou Raschi hat זָרַח mit זָרַח zusammengestellt; das ist freilich nicht möglich, vielmehr wird man letzteres geradezu zu lesen haben. Es würde durch זָרַח בָּק auf den Standort des Baums hingewiesen: am Wasser, so dass es ihm nie an Feuchtigkeit fehlt, denn nur dort findet sich זָרַח das Riedgras vgl. Gen 41:2. 18. Jes 19:7. Zu dem Bild von dem Baum, der am Wasser steht vgl. Ps 13. Viell. aber ist zu lesen זָרַח זָרַח (Wellh.). Der heisse Südostwind trocknet die Quelle aus, an der der Baum steht, so dass er verdorren muss. Ohne Zweifel ist זָרַח falsche Vocalisation des ursprüngl. זָרַח, entw. ist dies dem זָרַח entsprechend zu lesen זָרַח, oder mit LXX זָרַח und זָרַח, im letzteren Fall

nodien rauben. 14 ¹Büssen wird es Samarien, dass es gegen seinen Gott rebellisch war, durch's Schwert werden sie fallen, ihre Kinder zerschmettert, *und ihre schwangeren Weiber aufgeschlitzt.*

²Kehre um, Israel, zu Jahve deinem Gott, denn durch deine Schuld bist du zu Fall gekommen. ³Nehmet Worte mit euch und kehret um zu Jahve, sprecht zu ihm: ganz vergieb die Schuld und lass dich begütigen, so wollen wir **die Frucht** unserer Lippen bezahlen. ⁴Assur soll uns nicht helfen, auf

wären *וְיָשׁוּב* und *וְיָשׁוּב* Objj. Der letzte Satz des v. ist auffallend, denn das hier Ausgesagte kann nicht vom Wind als Subj. verstanden werden, vielm. muss *וְיָשׁוּב* sich auf den Feind beziehen, der durch den Wind symbolisirt wird. Vielleicht ist dieser letzte Satz der Rest einer Reihe von Versgliedern, in denen von dem Feind, dem Assyryer, die Rede war; durch ihren Ausfall geschah es, dass *וְיָשׁוּב* jetzt nach rückwärts ohne Beziehung steht, und man dazu verführt wird, es mit *וְיָשׁוּב* in Verbindung zu bringen. c. 14, 1 gehört als Abschl. zu c. 13, der v. schliesst ab mit dem Hinweis auf die in Folge ihrer Sünden über Samarien kommende Katastrophe. *וְיָשׁוּב* empfängt sofort im Folgenden seine Erklärung. Auffallend ist der Wechsel der Suff.: zuerst das fem. sing., sodann das masc. plur. und endl. masc. sing.; offenbar liegen hier Fehler vor und namentlich an der letzteren Stelle, weil sowohl die Form *וְיָשׁוּב* st. *וְיָשׁוּב* auffallend ist, — sie findet sich nur hier — als auch das Praedic. im masc. nach dem vorausgehenden femininen Subj. schweren Bedenken unterliegt vgl. K. § 145, 7b Anm. 3. Zum letzten Satz vgl. II Reg 1516. Am 113; zum vorletzten vgl. 1011. Na 310. Ps 1379. Vielleicht ist der letzte Satz erst durch einen Leser hinzugefügt.

14, 2—9. An Isr. ergeht die Aufforderung zu Jahve umzukehren und damit die Ursache seines Falles zu beseitigen: mit reumüthigem Bekenntniss und dem Gelübde von ihren Sünden abzulassen sollen sie sich Jahve nahen; dann wird er sich Isr.'s wieder erbarmen und in Liebe sich ihm zuneigen, dann wird er für Israel auch wieder die Quelle des reichsten Segens. v. 10 schliesst mit einer allgem. Mahnung an den Leser ab, die ohne Zweifel von einem Späteren herrührt. Wahrscheinlich ist dies Stück stark überarbeitet, denn es treten uns hier eigenthümliche Wendungen entgegen, die ihre Analogien in der späteren Litteratur haben. Oder ob wir hier die Niederschrift eines Prophetenjüngers vor uns haben? Die vv. ganz Hosea abzusprechen halte ich nicht für wahrscheinlich, denn eine solche Hoffnung auf eine bessere Zukunft muss der Proph. zum Ausdruck gebracht haben, er kann nicht wie Amos mit der Gerichtsdrohung geschlossen haben, weil seine Voraussetzungen ganz andere sind als die des Amos. Der Proph. beginnt mit der Aufforderung, zu Jahve zurückzukehren und damit die Ursache von Israels Fall zu beseitigen, denn die Abkehr von Jahve ist Israels Schuld, die Isr. in's Verderben gebracht. Auffallend ist das Perf. *וְיָשׁוּב* vgl. 53, ob gewählt mit Rücksicht darauf, dass das Gericht an Isr. schon in der Vollziehung begriffen ist vgl. 513f. 78f. 2 v. 3f. geben die weitere Ausführung. Hitz. will *וְיָשׁוּב* von Jahves Worten verstehen, die sie in ihr Bewusstsein aufnehmen sollen, aber in diesem Fall könnte *וְיָשׁוּב* nicht völlig indeterminirt stehen, vielm. ist offenbar an das Bekenntniss zu denken, das sofort in *וְיָשׁוּב* folgt. Der Ausdr. ist allerdings eigenartig, wie der v. überhaupt sich durch eine besondere Sprache auszeichnet. Viell. ist mit diesem *וְיָשׁוּב* ein stillschweigender Gegens. gemacht zu dem Volke in der Gegenwart des Hosea, welches in dem Opfer das Zaubermittel sah, durch das sie einen Einfluss auf Jahve gewinnen zu können meinten. Ueber den adverb. Gebrauch des *וְיָשׁוּב* vgl. K. § 128, 1 Anm. c. *וְיָשׁוּב* kann jedenfalls nicht heissen: nimm es zu gut, wenn wir . . . sondern: nimm Güte an d. h. lass dich begütigen; *וְיָשׁוּב* steht substantivisch und zu der Bedeutung vgl. Ps 731. Freilich ist die Ueberlieferung des Textes dieser beiden letzten Sätze sehr zweifelhaft. LXX übers. *ἵνα μὴ λάβῃτε ἀδικίαν*, scheint also *וְיָשׁוּב* st. *וְיָשׁוּב* gelesen zu haben. Einige Minuskeln haben

Rossen wollen wir nicht reiten und nicht ferner „Gott“ zum Machwerk unserer Hände sagen, denn bei dir findet der Verwaiste Erbarmen. ⁵Ich will ihren Abfall heilen, sie willig lieben, denn mein Zorn hat sich von ihnen gewandt. ⁶Ich werde wie der Thau für Israel sein, es soll sprossen wie eine Lilie, und seine Wurzelschossen werden ^{*}sich ausbreiten^{*} wie der Libanon, ⁷es werden sich erstrecken seine Zweige, und seine Pracht wird wie die eines Oelbaums, und

דָּרְסוּ אֶתְּנָסוֹר אֶתְּנָסוֹר אֶתְּנָסוֹר, und auf Grund dieses Textes vermuthet Oort (a. a. O. S. 503) unter der Vorauss., dass *nāṣar* eine Nachbesserung auf Grund des MT. ist, als ursprüngliche Vorlage *נָסַר שָׁמַר עָץ*, aber weder lässt sich diese Vorauss. betreffs des *nāṣar* begründen, noch empfiehlt sich das *נָסַר שָׁמַר* als ursprüngl. Text, denn was soll hier die Betonung, dass Jahve die Möglichkeit hat zu vergeben? — Statt *נָסַר* haben LXX und Pesch. *נָסַר* gelesen, was aber vor dem folgenden *נִשְׁלַח* wenig wahrscheinlich ist. — Der letzte Satz ist jedenfalls verderbt, denn *נָסַר* spottet jeder Erklärung, es müsste Appos. zu *שָׁמַר עָץ* und dies = Bekenntniß der Lippen sein, lauter Unmöglichkeiten. LXX Pesch. haben gelesen *נָסַר* vgl. auch Hier., und dies giebt einen trefflichen Sinn: es bezeichnet die Danksagung, die sie als Lobopfer Jahve darbringen vgl. Ps 51:1f. 69:1f. Jetzt geben sie ihre bisherige verkehrte Politik und ihren verkehrten Cultus auf v. 4. Bei dem Satz *נָסַר לֹא כֹס לֹא כֹס* ist ohne Zweifel an Aegyptens Hilfe zu denken, von dorthier bezog man seit den Tagen Salomos die Rosse, vgl. I Reg 10:28. Jes 30:2. 16. Ez 17:15. Der Ausdr. ist freilich in Hoseas Mund sehr auffallend, verständlich ist er nur unter Voraussetzung von Jes 30. Der Satz *נָסַר לֹא כֹס* bildet den Gegens. zu 13:2 vgl. zu d. St.: gedacht ist ohne Zweifel an die Bilder, in denen man Jahve verehrte. *אֲשֶׁר בָּךְ הָיָה* giebt die Begründung: Isr. wird zu so falschen Helfern seine Zuflucht nicht mehr nehmen, weil der Verwaiste, von aller menschl. Hülfe Verlassene, bei Jahve Erbarmen findet, eine allerdings sehr eigenthümliche Begründung und Anrede an Jahve. v. 5—7 die Antwort Jahves auf solch reumüthiges Bekenntniß Israels. *נִשְׁלַח* kann den Abfall Isr.'s mit Einschl. seiner Folgen bezeichnen, aber an die letzteren vorwiegend zu denken hat man schwerlich ein Recht: Jahve heilt ihren Abfall durch die Kraft seiner Liebe, die Israel zu neuem Leben zu erwecken vermag. Aus freiem Antriebe will er sie lieben, besonderer Leistungen ihrerseits, abgesehen von der reuigen Umkehr, bedarf es nicht. In *נָסַר* hat Hos. wieder das Volk als Ganzes vor Augen. v. 6. 7 heben die Folgen heraus, die sich aus dieser veränderten Stellung Jahves zu Israel ergeben. Was der Thau für die fast verschmachtete Pflanze ist Jahve für Isr., das nun der Lilie gleich sprosst. Zu der Lilie als Bild der Fruchtbarkeit vgl. Plin. h. n. 21, 5. Schwierig ist *נִשְׁלַח* *נִשְׁלַח*, hier fällt nicht nur das verkürzte Impf. auf, auch die Redensart *הָרַג שֵׁשׁ* »Wurzel schlagen« ist bedenklich, es ist sehr fraglich, ob das Hebr. eine diesem Germanismus entsprechende Art des Ausdr.'s hatte; endlich ist auch *נִשְׁלַח* auffallend, da vorher und nachher Isr. mit einer Pflanze bezw. Baume verglichen ist. Wellh. vermuthet, dass der Text ursprünglich lautete *נִשְׁלַח שֵׁשׁ* so dass also *שֵׁשׁ* im Sinn von »Wurzelspross« steht wie Jes 11:10. 53:2, und *נִשְׁלַח שֵׁשׁ* erklärende Glosse ist, und *נִשְׁלַח* ist vom Schl. des v. 8 hier eingedrungen. In der That dürften sich so die Schwierigkeiten am einfachsten heben. Israel wird v. 7 der Olive gleichen, welche Sommer und Winter in grünem Laubschmuck prangt vgl. Jer 11:16. Ps 52:10. Der Libanon duftete sowohl in Folge der zahlreichen aromatischen Kräuter, mit denen er bedeckt war, als auch durch seine Nadelhölzer vgl. Cant 4:11. *יָהּ* ist wohl Bild für Israels Ruf und Namen vgl. Cant 1:3. v. 8 scheint Wort Jahves, da dies in v. 9 vgl. *אֲנִי* weiter fortgeht. Aber dabei ergibt sich die Schwierigkeit, dass das Suff. in *נִשְׁלַח* auf den Baum gehen müsste, von dem bisher die Rede war, nicht aber auf Jahve, was doch unmöglich ist, denn jener repräsentirt ja die einzelnen Israeliten. Sachlich ist kaum eine andere Beziehung des Suff. als auf Jahve möglich vgl. v. 9. Dann aber kann Jahve nicht der Redende sein. Da

sein Geruch wie der des Libanon sein. ⁸ Sie werden heimkehren *und* in seinem Schatten *wohnen*, werden wieder an Getreide *sich laben* und sprossen wie ein Weinstock ⁹ Was hat *Ephraim* noch mit den Götzen gemein? Ich werde (ihm) entsprechen und auf es blicken (?), ich bin wie eine grüne Cypresse, als von mir stammend erweist sich deine Frucht.

¹⁰ Wer weise ist, der merke das, wer einsichtig, der erkenne es; denn grade sind die Wege Jahves und Gerechte gehen darauf, Freveler aber kommen auf ihnen zu Fall.

v. 8 nun auch eine auffallende Häufung von Bildern hat, so liegt die Vermuthung nahe, dass v. 8 eingeschoben ist. Auffallend ist übrigens auch die Bezeichnung der Isr. als יִשְׂרָאֵל, denn das werden sie erst in der Zukunft sein, nicht aber können sie, als die aus der Fremde Zurückkehrenden, so bezeichnet werden. Deshalb hat man meist יִשְׂרָאֵל eng mit יִשְׂרָאֵל verbinden wollen: sie werden wieder beleben, jedoch würden wir in diesem Fall eine andere Stellung des Subj. erwarten. LXX Pesch. haben יִשְׂרָאֵל st. יִשְׂרָאֵל gelesen, und in der That wird das die ursprüngl. Lesart sein: sie werden zurückkehren und in seinem Schatten wohnen vgl. Ez 31a. Vielleicht ist auch יִשְׂרָאֵל zu lesen. — Dann werden sie Getreide ziehen und werden sprossen wie der Weinstock ist höchst auffallend, ein unerquicklicher Mischemasch von eigentlicher und bildl. Rede (Wellh.). Es ist sehr wahrscheinlich, dass auch hier eine spätere Hand eingegriffen hat. LXX hat ζῆσονται καὶ μεθροήσονται (andre codd. σιτηθήσονται) σίτη, das sieht wie eine Doppelübersetzung aus, und zwar scheint LXX gehabt zu haben יִשְׂרָאֵל, wahrscheinl. ist ζῆσονται später nach dem MT. hineincorrigirt. Zu יִשְׂרָאֵל im übertragenen Sinn vgl. Ps 36a. Vgl. Perles Analecten S. 59. Nach dem Schluss des v. müsste der Libanon-Wein einen besondern Ruf gehabt haben, aber wir hören sonst nie von ihm und es erscheint fraglich, ob so hoch im Norden wirklich guter Wein noch gezogen werden konnte. Da nach den vorhergehenden Pluralen auch das Suff. in יִשְׂרָאֵל auffällig ist und jetzt alle drei vv. 6. 7. 8 mit יִשְׂרָאֵל schliessen, so liegt die Vermuthung nahe, dass hier ein Textfehler vorliegt. Auch in v. 9 liegt eine Verderbniss vor, da לֹא auf keine Weise einen erträglichen Sinn im Munde Jahves giebt; die Worte aber als Rede Ephr.'s aufzufassen (Chald. Syr. u. a.) ist unmöglich. LXX las לֹא, und damit gewinnen wir einen trefflichen Sinn: Jahve weist darauf hin, dass Ephraim jetzt jede Gemeinschaft mit den Götzen aufgegeben hat. Zu dem Ausdr. לֹא לֵאמֹר vgl. Jde 1112. II Sam 1610. 1923 etc. Die für Isr. sich ergebende Folge heht יִשְׂרָאֵל heraus. Zu יִשְׂרָאֵל vgl. 223ff., und zu יִשְׂרָאֵל fürsorgend auf Jemd. blicken vgl. Job 3314 und den Gegens. יִשְׂרָאֵל Dtn 3117. Auffallend ist freilich sowohl das Perf. neben dem Impf., als auch das mangelnde Suff. bei יִשְׂרָאֵל und das Suff. der 3. Pers. neben dem der 2. Pers. in 9b, desswegen vermuthet Wellh. יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל, was aber sehr fraglich bleibt: neben dem an zahlreichen Stellen herausgehobenen Baal findet sich keine, in der 9a erwähnt würde. Volz schlägt vor אֲנִי יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל, doch ist es mir zweifelh. ob אֲנִי so mit doppeltem Accus. gebraucht werden kann vgl. Ps 65a. Jahve ist der immergrünen Cypresse gleich, die Schatten spenden und erquickern kann vgl. יִשְׂרָאֵל v. 8, zugleich wird er zum Wunderbaum, von dem Israel seine Früchte empfängt d. h. die Quelle alles Segens.

v. 10 ist offenbar Zus. eines Lesers, in dem er seinen Wunsch zum Ausdruck bringt, des Proph. Reden zu beherzigen. Der letzte Satz יִשְׂרָאֵל: Jahves Wege sind gerecht, hebt den in den Reden mannigfach behandelten Ged. heraus, und begründet so die Mahnung. Jahves Wege sind die, welche er die Menschen führt d. h. das Geschick, das er ihnen sendet; zu יִשְׂרָאֵל = gerecht vgl. Ps 19a. Dtn 321. Je nach dem Verhalten der Menschen richtet Gott das seine: die Gerechten leitet Jahve so, dass ihre Wege immer zum Ziele führen, die Ungerechten dagegen werden von Jahve zu Fall gebracht vgl. Prv 115. 15a. Zu יִשְׂרָאֵל mit Juss. vgl. K. § 166, 1.

Joel.

§ I. Inhalt und Charakter des Buches.

Die Prophetie des Joel nimmt ihren Ausgangspunkt von einer grossen Verwüstung, welche die Heuschrecken über das Land gebracht haben, und zwar ist diese Plage wahrscheinlich mehrere Jahre hintereinander aufgetreten vgl. 25. An die Beschreibung dieser Verwüstung v. 2—12 schliesst sich die Aufforderung an die Priester, im Trauergewand zu klagen und zu fasten, auch das Volk zu einer grossen Bussversammlung im Tempel zu berufen, damit mau dort zu Jahve rufe, eine Aufforderung, die durch den Hinweis auf das vor aller Augen liegende Unglück begründet wird, v. 13—20. Auf Zion soll diese Versammlung gehalten werden, denn in diesen Heuschrecken sieht der Proph. die Vorboten von Jahves Tag, der nahe bevorsteht; sie sind Jahves Heer, die Vollstrecker seines Willens, die unaufhaltsam vorwärts dringen, 21—11. Darum müssen die Juden zu Jahve umkehren und aufrichtig Busse thun, die Priester müssen ein Fasten ausschreiben und eine Versammlung auf den Zion berufen und dort zwischen Vorhalle und Altar zu Jahve rufen; vielleicht erbarmt sich Jahve und lässt sich des Uebels reuen, denn er ist gnädig und barmherzig, geduldig und von grosser Güte, v. 12—17. Jahve liess sich erbitten: der Eifer für sein Volk ward wieder lebendig, die Heuschrecken wurden vernichtet, Jahve segnete das Land wieder mit Fruchtharkeit und erstattete so dem Volke wieder, was ihm in den vergangenen Jahren entzogen war, 2 18—27.

Aber dieser Segen in der Natur ist nur das Vorspiel grösserer Dinge, die geschehen werden: darnach giesst Jahve seinen Geist über das ganze Volk aus, Zeichen am Himmel und auf Erden verkündigen das Hereinbrechen von Jahves Tag, dann ist auf dem Zion eine Errettung für alle seine Bekenner, 31—5. Dann versammelt Jahve auch alle Heiden im Thale Josaphat und richtet dort mit ihnen ob all des Bösen, das sie seinem Volke angethan, weil sie es unter die Völker zerstreut und sein Land vertheilt haben. Besonders trifft das Gericht Tyrus, Sidon und Philistaea, weil sie die Tempelschätze geraubt und die Juden den Griechen in der Ferne verkauft haben. Jahve aber führt die zerstreuten Juden wieder zurück und gibt diese Feinde in ihre Hand, dann

werden die Juden sie als Gefangene zu einem fernen Volke verkaufen, 41—8. Alle Heiden sollen sich rüsten zum grossen Entscheidungskampf und die Werkzeuge friedlicher Arbeit zu Waffen umschmieden, sie alle sollen heranziehen in's Thal Josaphat, und auch Jahve soll seine Helden herniedersteigen lassen, die Zeit der Ernte d. h. der Vergeltung ist da, denn der Heiden Bosheit ist gross. Dann entsteht viel Völkergetümmel im Thal der Entscheidung, Sonne, Mond und Sterne verfinstern sich, und Jahve lässt von Zion aus seine Stimme ertönen, dass Himmel und Erde erzittern. Dann ist er eine Zuflucht für sein Volk, und sie werden erkennen, dass er, Jahve, ihr Gott ist, der auf Zion thront, Fremde werden dann nicht mehr durch die Stadt hinziehen, 49—17. Dann segnet Jahve das Land mit reicher Fruchtbarkeit, und auch das jetzt dürre Land wird bewässert. Aegypten und Edom dagegen werden wüste, weil sie an den Kindern Juda gefrevelt haben. Jahve nimmt an ihnen Rache für das unschuldig vergossene Blut, Juda und Jerusalem aber bleibt für immer, und Jahve wohnt auf dem Zion, 418—21.

So enig die Erklärer betreffs der c. 3. 4 sind, in denen sie sämmtlich eine Weissagung des kommenden Tages Jahves sehen, so different sind sie betreffs der c. 1. 2. Nicht wenige nämlich erkennen in 12—217 nicht einen Rückblick auf vergangene Ereignisse, sondern ebenfalls eine Weissagung kommender Dinge. Sie weisen auf Schilderungen wie 210f., die zum Theil wörtlich 33f. 415f. wiederkehren, wo sie unzweifelhaft auf den Tag Jahves sich beziehen; sie weisen auf den Namen הַצִּמְצוּמִי 230, der, wie sie behaupten, die Beziehung auf Heuschrecken ausschliesst, vielmehr auf Feinde sich beziehen müsse, an die zu denken auch bei Schilderungen wie 16ff. 23ff. nahe liege. Hengstenberg (Christologie I, 343 ff.) behauptet daher, dass die Heuschrecken ein Bild für die Israel feindl. Weltmächte seien, und zwar deuten die vier Namen 14. 225 auf die assyrisch-chaldäische, medopersischen, griechischen und römischen Monarchien, eine Behauptung, die ohne jeden Anhalt im Text und lediglich als Spiel der Phantasie zu werthen ist. Hilgenfeld (ZwTh IX, 412 ff.) hat zwar diese specielle Deutung aufgegeben, nicht minder die prophetische Fassung, aber auch er sieht doch in den vier Heuschreckennamen vier Heere angedeutet und zwar persische, welche auf ihrem Zuge nach Aegypten das jüdische Land völlig verwüstet haben, er denkt spec. an die Züge des Cambyzes 525, des Xerxes 484 und die des Artaxerxes 460 und 458, so dass also kurz nach diesem letzten Zuge unser Buch geschrieben wäre. Aber gegen diese und ähnliche allegorische Deutungen der Heuschrecken sprechen sehr erhebliche Gründe: 1) Die Thatsache, dass die Heuschrecken mit Kriegern u. s. w. 23ff. verglichen werden, ist nur verständlich, wenn an Heuschrecken im eigentlichen Sinne zu denken ist. 2) Da, wo der Proph. wirklich bestimmte feindl. Völker im Auge hat, nennt er sie, verdeckt sie aber nicht unter allegorischen Bildern vgl. 41ff. 3) Als Resultat des Heranzuges der Heuschrecken ist lediglich von Verwüstung der Bäume und Felder u. s. w. die Rede, wie andrerseits bei der Wiedererstattung Jahves als Ersatz für die Jahre der Heuschreckenverheerung lediglich von Fruchtbarkeit der Felder, Weinberge und Obstbäume die Rede ist. Aus diesen Gründen haben sich Merx u. a. genöthigt gesehen, diese allegorische Fassung der Heu-

schrecken aufzugeben, vgl. Merx S. 65, aber freilich sind auch nach Merx die Heuschrecken in c. 1 nicht wirklich erschienene, sondern zukünftige, apokalyptische, während c. 2 sich auf ein zweites Vorzeichen des Tages Jahves bezieht, auf den Einfall einer mehr als menschl. Heeresmacht, welche unter dem Bilde eines Heuschreckenheeres dargestellt wird. Aber auch diese Auffassung wie überhaupt alle, nach denen in c. 12—217 eine Prophezeiung zukünftiger, nicht aber eine Beschreibung vergangener Ereignisse vorliegen soll, sind unhaltbar, denn 1) weist nichts in c. 1 darauf hin, dass es sich um zukünftige Ereignisse handelt: in Perff. wird die Verwüstung des Landes beschrieben und mit Rücks. auf diese Thatsache zum Wehklagen und Fasten aufgefordert. 2) Die Frage an die Bewohner des Landes und die Greise, ob derartiges zu ihren Lebzeiten geschehen sei, und die Aufforderung, es den kommenden Geschlechtern zu erzählen, sind sinnlos, wenn es sich um gar nicht vorhandene, sondern erst zukünftige Ereignisse handelt. Merx hat freilich dieser eben berührten Schwierigkeit sich durch die Behauptung zu entziehen gesucht, Joel wende sich eben mit derartigen Fragen und Aufforderungen gar nicht an sein gegenwärtiges Geschlecht, sondern an das zukünftige, welches den Tag Jahves erlebt; aber dass diese Anschauung unhaltbar ist, erkennt man deutlich aus 116, wo der Proph. sich offenbar mit den Angeredeten zusammenfasst in der Frage: ist nicht vor unsern Augen die Speise vernichtet, Freude und Wonne vom Hause unseres Gottes. Es wird nach alle dem dabei sein Bewenden haben müssen, dass wir in c. 1—217 eine Schilderung einer Heuschreckenverwüstung haben, die freilich in zwei Abschnitten c. 1 u. c. 21—17 verläuft. Natürlich legt der Proph. es nicht darauf an, ein photographisch-treues Abbild dieser Verwüstung zu geben, vielmehr zeichnet er das Bild in dichterisch-freier Weise und zum Theil bestimmt durch die eigenthümliche eschatologische Beleuchtung, in der er diese Heuschrecken sieht: sie sind ihm der Vorläufer des grossen Tages Jahves. Der Glaube an diesen Tag Jahves und sein Nahesein muss damals mächtig die Gemüther bewegt haben: darum wird ihm, nachdem die Heuschreckenplage beseitigt, sofort die Wiederbegnadigung des Volks zum Zeichen, dass Jahves Tag nahe ist. Durch diese eigenthümliche eschatologische Beleuchtung erklären sich nicht nur Berührungen, wie sie c. 210f. einerseits und c. 33f. 413f. andererseits vorliegen, sondern so begreift sich auch der dem Heuschreckenheer beigelegte Name **הַצִּפּוֹרִי** 230, der auf die seit Jeremja bzw. Ezechiel üblichen eschatologischen Anschauungen zurückgeht, wie überhaupt unser Prophetenbuch eine festausgebildete Eschatologie zur Voraussetzung hat, was sich besonders aus c. 4 erweisen lässt. Mit Recht hat Kuenen (II, § 69) darauf hingewiesen, dass wir es von da aus verstehen können, dass der Zusammenhang zu wünschen übrig lässt, und der Gedankengang oft dunkel bleibt vgl. Merx S. 20ff., denn das eschatologische Gemälde ist eben ein Kunstproduct, welches aus ungleichartigen Zügen zusammengefügt ist; es hängt nicht unmittelbar mit den Bedürfnissen der Zeit zusammen und ist auch nicht, wie die Prophezeiungen der älteren Propheten, aus der Wechselwirkung von Zeitumständen und geistigem Leben des Autors hervorgegangen. Erwägt man diesen Charakter unsers Buches, so ergibt sich daraus auch die Haltlosigkeit der von M. Vernes (vgl. *Le peuple d'Israel*

et ses espérances S. 46 ff. Histoire des idées messianiques depuis Alexandre S. 13 ff.) aufgestellten Behauptung, dass c. 1 f. u. 3 f. verschiedenen Verfassern angehören, weil c. 3 f. ohne Zusammenhang mit der Gegenwart des Verf.'s, wie sie c. 12—217 beschrieben wird, und der Verheissung 218—27 steht, die das Widerspiel zu 12—217 ist. In seinen *Mélanges de crit. relig.* S. 218 ff. hat M. Vernes selbst zugegeben, dass seine Behauptung keine nothwendige ist, er hat hier zugestanden, dass c. 1 f. u. 3 f. von demselben Verf. zur Noth abgeleitet werden können, wenn man nämlich bedenke, dass dieser Verf. nicht selbstständig sei und bald an diesen, bald an jenen Vorgänger sich anschliesse. In jüngster Zeit hat Rothstein unter Hinweis auf eine demnächstige eingehendere Begründung dieselbe Anschauung wie Vernes, anseheinend ohne von ihr Kenntniss zu haben, zu vertreten gesucht vgl. S. Driver Einleitung in die Literatur des Alten Testaments, deutsch von Rothstein S. 333 f. Anm. Er erinnert daran, dass in c. 1. 2 sich Volk und Staat in politischer Integrität befinden, wenigstens finde sich keinerlei Andeutung, dass auch nur ein Theil davon losgerissen und fortgebracht sei. Die Noth der Zeit sei die Heuschreckenplage sammt der Dürre; das Verhältniss zur Völkerwelt werde 217 charakterisirt. Von einem irgendwie gearteten feindseligen Verhältniss im politischen Sinn sei keine Spur. Ganz anders stehe die Sache in c. 3 f., hier sei der ganze historische Hintergrund rein politisch, von einer Bezugnahme auf die Noth c. 1. 2 sei nichts zu entdecken, auch 41sf. enthalte thatächlich keine Hindeutung darauf. Dazu komme die ganze Art der Darstellung, durch die sich c. 1. 2 von der in c. 3. 4 unterscheiden: die letzteren capp. entbehren der Originalität und haben sehr auffällige Parallelen u. s. w. Nach Rothstein gehören c. 1. 2 der Zeit des minderjährigen Joas, dagegen c. 3. 4 der nachexilischen Zeit an, und 220 rühre von dem her, der c. 1. 2 mit c. 3. 4 verbunden hat. Ich vermag die Gründe Rothstein's ebenso wenig anzuerkennen wie die Vernes's, denn 1) will es wenig besagen, dass in c. 3. 4 auf die Situation in c. 1. 2 nicht Bezug genommen sei. Diese Gedankenreihe war mit 218—27 zum Abschluss gekommen, wozu also eine abermalige Heranziehung derselben in c. 3. 4? 2) es ist durchaus begreiflich, dass c. 1. 2 politische Kalamitäten, unter denen das Volk leidet, nicht durchblicken, weil eben die Gegenwart thatsächlich davon frei war, und der Verf. zu seinem eschatologischen Gemälde c. 3 f. nicht durch die Gegenwart veranlasst ist, sondern durch bestimmte Ideen, die gewissermassen eiserner Bestand der eschatologischen Vorstellungen der Zeit waren. Indem der Verf. diese eschatologischen Ideen für seine Zeit verwerthet, setzt er sie zugleich mit der jüngsten Gesch. seines Volkes in Beziehung. 3) Dadurch dass der Proph. in c. 1. 2 von gegenwärtigen Zuständen seinen Ausgangspunkt nimmt und sie in poetisch-freier Weise zu beschreiben sucht, dagegen in c. 3 f. mit überkommenem Material arbeitet, ist die Verschiedenheit der Darstellung in c. 3 f. von der in c. 1 f. bedingt. 4) Abgesehen von allen andern Gründen, auf die in der Exegese von c. 1. 2 hingewiesen wird vgl. auch § 2, scheitert Rothsteins Ansatz von c. 1. 2 in der Zeit des Joas schon an dem auch diese capp. durchziehenden Ged. vom יום ידוה, der in einer Weise die Gemüther der Zeitgenossen erfüllt haben muss, wie das in der Zeit vor Amos und Hosea völlig unbegreiflich ist.

§ 2. Verfasser und Zeit der Entstehung des Buches.

Ueber den Verfasser unsers Buches wissen wir nur so viel, als sich aus unserm Buch erschliessen lässt: Er wohnt offenbar in Jerusalem, denn die Priester des Tempels zu Jerus. redet er als gegenwärtig an 1. 9. 13. 2. 17 vgl. 2. 1. 15. 3. 5. 4. 1. 6. 16—18. 20f. Die Ueberschrift nennt als Verf. Joel ben Petuel (Betuel vgl. Merx zu 1), während der eigentliche Text den Namen nicht nennt. Kuenen II § 69 Anm. 14 spricht die Vermuthung aus, dass unsere Schrift, welche den Uebergang zur eigentlich apokalyptischen Literatur bildet, auch wie diese vielleicht pseudonym sei. Ausgehend von der auch von Orelli vertretenen Auffassung, dass der 2. 23 erwähnte **המורה לצדקה** d. h. der Lehrer zur Gerechtigkeit Joel selbst sei, sowie von der Thatsache, dass Joel wahrscheinlich Maleachi gelesen habe vgl. zu 34, vermuthet Kuenen, dass der unbekannte Verf. unsers Buches den Wunsch gehabt habe, zu erkennen zu geben, dass seine Ermahnungen den Einfluss ausüben sollen, welchen Maleachi von Elia ausgehen lässt, und dass er desshalb sie dem Joel = Elia in den Mund gelegt habe. Aber diese Vermuthung Kuenen's hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, denn 1) ist die Vorauss., dass **המורה** in 2. 23 der Lehrer sei, sehr fraglich, 2) bleibt dabei das in der Ueberschrift sich findende **בן פתואל** unerklärt, und 3) begriff man nicht, was den Verf. veranlasst haben könnte, **אליה** bei Maleachi in **יואל** zu verändern; beabsichtigte er wirklich eine Anspielung auf Mal., so war der von ihm gewählte Weg der sicherste, um den von ihm beabsichtigten Zweck nicht zu erreichen, wie das ja in der That die Gesch. der Exegese bis zur Gegenwart beweist.

Ueber die Zeit der Entstehung unsers Buches ist unter den Kritikern ein Einvernehmen bisher nicht erzielt: man schwankt von der Zeit des Rehabeam ab bis an den Ausgang des fünften bezw. bis an den Anfang des vierten Jahrhunderts. Bestimmend für den Ansatz in der ältesten Königszeit ist ohne Zweifel die Stellung im Kanon zwischen Hosea und Amos gewesen, sowie die Ansicht, dass der letztere in 12a von Jo 4. 16a und in 9. 13 von 4. 18 abhängig sei. Meist bezog man dann das Gerichtswort über die Phoenicier und Philister in 4. 1ff, auf die Plünderung Jerusalems durch die Philister und Araber II Chr 21. 16f. und dachte sich die Bedrohung Aegyptens durch des Sisak Zug gegen Jerusalem begründet. Die Thatsache, dass kein König in unserm Buch erwähnt wird, suchte man gewöhnl. so zu erklären, dass das Buch eben während der Minderjährigkeit des Joas verfasst sei, als der Oberpriester Jójada die Regierung für ihn führte. Aber diese ganze Anschauung von Joel als dem ältesten Schriftpropheten, ja von seiner vorexilischen Abfassung, ist unhaltbar, denn 1) ist die Abhängigkeit des Amos von Joel mehr als unwahrscheinlich, vielmehr spricht die grösste Wahrscheinlichkeit dafür, dass das Verhältniss umgekehrt ist vgl. zu 4. 16. 18. Auch an andern Stellen wird sich eine Abhängigkeit unsers Joel von andern Prophetenschriften kaum läugnen lassen vgl. 3. 5 und Ob 17; 4. 19 und Ob 10; 2. 27 und Jes 45. 17. Vor allen Dingen kommt der ganze eschatologische Ideengehalt in c. 3. 4 hier in Betracht: die Vorstellung von dem im Thale Josaphat in der Nähe Jerus.'s versammelten Heiden, über die Jahve dort Gericht

hält, geht auf Ez 38, 39 zurück; nur von Jer. bzw. Ez. aus ist der Name **הַצִּמְצוּמִי** für die Heuschrecken zu erklären vgl. zu 2²⁰; auf Ezechiel weist die vom Tempel ausgehende Quelle, welche das Sittimthal bewässert vgl. zu 4¹⁸ u. s. f. Mit Recht macht auch Kuenen II § 69 Anm. 10 im Anschluss an Robertson Smith (Proph. S. 131 f. 396 f.) darauf aufmerksam, dass auch die Entwicklung der Ideen vom »Tage Jahves« gar nicht zu begreifen sei von der Annahme aus, dass Joel der älteste Schriftprophet sei, es hätte dann der Tag Jahves in der folgenden Prophetie einen ganz andern und zwar grössern Raum einnehmen müssen, wenn die Vorstellung von demselben schon so früh diesen Höhepunkt erreicht hätte. Joel sei vielmehr von den andern Proph. seit Amos abhängig, er sammle und fasse zusammen, was bei diesen Propheten zerstreut über den Tag Jahves vorkommt. So begreift es sich auch allein, dass bei Joel dieser Tag Jahves in einer ganz äusserlichen Verknüpfung mit seiner Gegenwart steht; ganz anders ist das bei den älteren Propheten, wo er durchaus seine Wurzeln in ihrer Gegenwart hat. 2) Juda und Israel sind unserm Proph. zwei identische Begriffe geworden vgl. 2²⁷, 4², 16. Seine Weissagung dreht sich durchaus um Juda und Jerusalem, und zwar steht Jerus. derart im Mittelpunkt, dass Juda daneben fast verschwindet, ein Israel neben Juda und Jerus. kennt er nicht. Mit Sicherheit lässt sich diese Identificirung des in Juda und Jerusalem lebenden Volkes erst seit der Zeit des Esra nachweisen. Wie hätte das auch in der alten Zeit möglich sein sollen? Mindestens würden wir mit der Identificirung von Juda und Israel doch in die Zeit nach 722 geführt, und selbst damals ist historisch diese Identificirung noch nicht recht begreiflich, weil diese Zeit den Ged. einer völligen Vernichtung Israels noch nicht kennt: noch Josia greift ja über nach Israel und sucht dort zu reformiren. Samarien war erobert und zerstört, seine Bewohner zum Theil exilirt, aber die grosse Masse des Volks im Reiche blieb, wo sie war. Erst später, als sich das historische Bewusstsein um die Ereignisse von 722 verloren hatte, tritt der Gedanke auf, dass die zehn Stämme exilirt seien, und es wird seit Jeremja die Hoffnung einer dereinstigen Wiederkehr lebendig. 3) Der Tempel zu Jerusalem erscheint hier durchaus als das einzige Heiligthum, um das die Gemeinde, und zwar offenbar in nicht zu weiter Entfernung, wohnt, sollen doch die Posaunen auf dem Zion ertönen, um die Gemeinde zur Trauerversammlung zusammenzurufen. Sowenig wie die Bamoth erwähnt werden, sowenig wird der Götzendienst namhaft gemacht, gegen den doch die ganze vor-exilische Prophetie sich wendet. Nicht minder ist bedeutsam, dass Joel zwar zur Busse und Bekehrung auffordert, aber mit keinem Worte sagt, wovon sie sich bekehren sollen, während die Polemik gegen die Sünden der Grossen wie des Volks bei den alten Proph. einen sehr breiten Raum einnimmt. Wellhausen macht mit Recht darauf aufmerksam, dass »Busse thun« hier schon fast soviel ist wie einen Busstag halten, was freilich keineswegs ausschliesst, dass er hinzufügt: »zerrisset eure Herzen und nicht eure Kleider«. Nicht minder charakteristisch ist die Werthung des Opfers bei Joel im Unterschied von der alten Prophetie: während diese ihm nur eine secundäre Bedeutung beilegt oder das Opfer auch wohl gradezu bekämpft und als nebensächlich hinstellt, beklagt Joel nichts so sehr als die Unterbrechung des Opfers, das Aufhören des Thamid,

an das wahrscheinlich bei מנחה ונסך 19. 13. 211 zu denken ist und das in der nachexilischen Zeit ein vom Volke übernommenes ist vgl. Neh 10:33f., während es vor dem Exil ein königliches Opfer gewesen ist. 4) Auch die historischen Beziehungen, welche in unserm Buch durchblicken, lassen sich aus der vorexilischen Zeit nicht begreifen. Dabin gehört vor allem 42, wo von der Zerstreuung des Volkes Jahves unter die Heiden und von der Zertheilung des Landes die Rede ist. Man wird dem Texte nicht gerecht, wenn man ישראל hier von Nordisrael verstehen will, es kann nach dem ganzen Zusammenhange nur von Jahves Volk d. i. von Juda, welches = Israel ist, verstanden werden. Die Stelle setzt also das Exil voraus. In die nachexilische Zeit führt uns auch die Erwähnung der Javansöhne, in deren fernes Land die Phoenicier und Philister die Juden als Selaven verkauft haben. Der grössten Wahrscheinlichkeit nach wird man an die griechischen Kolonien im fernen Westen von Klein-Asien zu denken haben, mit denen die Phoenicier schwerlich schon in der vorexilischen Zeit Handelsverbindungen gehabt haben können. Bei Amos erscheinen die Edomiter als die, welche den Philistern die Selaven abgenommen haben vgl. Am 16. 9, offenbar war Edom nur Zwischenstation für den Handel nach Aegypten. Dass seit dem 5. Jhdt. die syrischen Selaven in Griechenland sehr gesucht waren, wissen wir auch sonst. Die Erwähnung Aegyptens kann ebenso wenig durch Sisak's Zug unter Rehabeam 1Reg 14:25f. wie die Edoms durch den Aufstand unter Joram 11Reg 8:20—22 begründet werden, denn damit fände der Relativsatz, dass diese Judas Blut in ihrem Lande vergossen haben, keine genügende Erklärung. Freilich können wir auch aus der nachexilischen Zeit kein bestimmtes Ereigniss angeben, auf das sich der Proph. bezieht, aber bei der Rolle, die Edom und Aegypten in der nachexilischen Zeit gespielt haben, lässt sich des Proph. Drohung ungleich leichter verstehen. Auch 47: Jerus. wird קרש sein זרים לא יעברו בה עור ist in der vorexilischen Zeit ohne Analogie, während in der exilischen und nachexilischen Literatur sich ganz analoge Wendungen finden vgl. Jes 52:1. (60:21) Zeh 14:21. Nach alledem scheint mir kein Zweifel darüber möglich, dass Joel der nachexilischen Zeit zugehört. Dagegen lässt sich keineswegs die »Reinheit der Sprache Joëls« geltend machen, vielmehr hat Reuss Recht, wenn er § 210 schreibt: »ich gestehe, dass für mich von jeher der schwerwiegendste Grund gegen ein höheres Alter in der klaren leicht verständlichen, fließenden Sprache lag, wie ich mir dieselbe bei einem Vorgänger von Amos und Hosea nicht wohl denken konnte, denn nicht nur, dass der Stil erheblich von dem der älteren Proph. absticht, es finden sich hier auch Ausdrücke der jüngern Sprache, die in der vorexilischen älteren Zeit kaum recht begreiflich wären vgl. מנחה 411, בשל 413, סף 230 u. s. w. Vgl. Holzinger Sprachcharacter und Abfassungszeit des Buches Joel ZATW IX, S. 89 ff. Genau wird sich freilich die Zeit, in der das Buch abgefasst ist, kaum angeben lassen. Ist es richtig, dass unser Buch von Obadja abhängig ist, dass unser Verf. wahrscheinlich auch Maleachi vgl. zu 31 gelesen hat, so kommen wir damit jedenfalls an das Ende des fünften Jhdts. Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass sich ungefähr aus dieser Zeit um 400 die oben berührten Eigenthümlichkeiten unsers Buches am besten begreifen lassen. Entscheidende Gründe gegen diese von

Matthes (ThT XIX, 34 ff. 129 ff. XXI, 357 ff.), Kuenen II § 68, zum Theil auch von Merx Comment. und M. Vernes (Mélanges de crit. relig. S. 218 ff.) vertretene Anschauung sind bisher nicht geltend gemacht, auch von König Einleitung § 66 nicht, denn die Behauptung, dass in nachexilischer Zeit keine Aktion der Philister nachgewiesen werden könne, auf welche Jo 4 ff. sich bezöge, will nicht viel besagen, denn was wissen wir überhaupt über die Beziehungen der Philister zu den Juden in der nachexilischen Zeit? Dass jedenfalls lebhaft Beziehungen mit ihnen, spec. mit Asdod bestanden haben, wissen wir; dass diese zeitweise auch zu Conflicten Anlass gegeben haben, ist nicht unwahrscheinlich. Jedenfalls bleiben bei Königs Vermuthung, nach der Joel in die Nähe von Josias Zug gegen die Aegypter gehört, ganz andere Schwierigkeiten und unlösbare Räthsel.

§ 3. Theologische Bedeutung des Joel.

Die theologische Bedeutung des Joel ergibt sich aus dem, was in § 1 über den Charakter des Buches dargelegt ist: sie liegt wesentlich darin, dass wir hier den Uebergang zur apokalyptischen Literatur haben: der Verf. ist weniger Proph. als Dichter, der auf Grund einer in den Hauptzügen feststehenden Eschatologie ein Bild der Endzeit und zwar vom streng particularistischen Standpunkte aus zeichnet, das daher auch nur in äusserlicher Weise mit der Gegenwart verknüpft ist. Die Art, wie der Verf. zuerst die Heuschrecken als Vorboten des kommenden Gerichts und nach ihrer Beseitigung den von Jahve gespendeten Segen als Vorläufer des kommenden Tages Jahves bezeichnet, zeigt, in wie starkem Masse der Glaube an die Nähe dieses Tages die Gemüther des Volkes erfüllt hat, er stand offenbar im Mittelpunkt der religiösen Gedankenwelt. Nimmt man hinzu die ganz andre Werthschätzung der Opfer und des Fastens bei diesem Proph. im Verhältniss zu den vorexilischen, so wird es verständlich, dass in der Predigt dieses Mannes die ethischen Factoren eine verhältnissmässig geringe Rolle spielen, sie fehlen nicht gänzlich vgl. 212. 13, aber sie gehören doch nicht zu den eigentlich treibenden Kräften; in Trauern, Beten und Fasten zeigt sich die Umkehr des Volks zu Jahve.

§ 4. Litteratur.

K. A. Credner Der Prophet Joel übers. und erklärt 1831. E. Meier Der Proph. Joel übers. und erklärt. Aug. Wünsche Die Weiss. des Proph. Joel übers. und erklärt, Leipzig 1872. J. A. Karle Joel ben Petuel propheta, Leipzig 1877. E. Montet Étude littéraire et critique sur le livre du proph. Joël, Genève 1877 und De recentt. dis-putt. de Joelis aetate, Genf 1880. A. Merx Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren, Halle 1879. A. Scholz Commentar zum Buche des Proph. Joel, Würzburg 1885. W. L. Pearson The Prophecy of Joel: its contents, unity and aim and the age of its composition, Leipzig 1885. Eug. le Sauvoureux Le

prophète Joël. Introduction critique, traduction et commentaire, Paris 1888. Kessner Das Zeitalter des Propheten Joel, Leipzig 1888. G. Preuss Die Prophetie Joels unter Berücksichtigung der Zeitfrage, Halle 1889. Vgl. ferner Hengstenberg Christologie des A. Ts. I S. 331 ff. J. J. P. Valetton jr. in Studien I, 122 ff. III, 22 ff. VI, 50 ff. 243 ff. J. Th. de Visser ebenda V, 301 ff. VI, 37 ff. J. G. de Hoop Scheffer in ThT XIX, 571 ff. Oort in Godg. Bijdr. für 1866 S. 760 ff. ThT X S. 362 ff. Hilgenfeld ZwTh IX S. 412 ff. Matthes ThT XIX, 34 ff. 129 ff. XXI, 357 ff. Holzinger Sprachecharacter und Abfassungszeit des Buches Joel ZATW IX S. 89 ff. Gerber Zeitalter des Proph. Joel in Theol. Quartalschrift 1889 S. 355 ff. G. B. Gray The parallel passages in Joel in their bearing on the question of date. The Expositor 1893 S. 208 ff.

1 ¹Das Wort Jahves, welches an Joel, den Sohn Petuels, gekommen ist.

²Höret dies, ihr Greise, und merket auf, alle Bewohner des Landes: ist solches in euren Tagen oder in den Tagen eurer Väter geschehen? ³Davon sollt ihr euren Kindern und eure Kinder ihren Kindern und ihre Kinder dem folgenden Geschlecht erzählen. ⁴Was der Säbler übrig gelassen, frass die Heuschrecke, und was die Heuschrecke übrig gelassen, zehrte der Fresser auf, und was der

12—12 Beschreibung der von den Heuschrecken angerichteten Verwüstung.

v. 2. 3 bilden die Einleitung, welche bezweckt auf das Ereigniss als auf ein aussergewöhnliches aufmerksam zu machen. Aus dem Inhalt der Frage geht hervor, dass זקנים offenbar von Greisen zu verstehen ist, die eben einen längeren Zeitraum zu überschauen vermögen. Zugleich folgt aus der Frage, dass es sich im Folgenden um eine Beschreibung, nicht aber um eine Prophezeiung handelt. Wie sollte Joel auch auf den Gedanken kommen im letzteren Fall zu einer Erzählung der Dinge von Geschlecht zu Geschlecht aufzufordern v. 3? Auch das zwingt mit Nothwendigkeit zu der Annahme, dass es Ereignisse der Gegenwart sind, von denen der Proph. seinen Ausgangspunkt nimmt. Merx hat freilich behauptet, dass זקנים יכל ישרי הארץ die seien, welche den Tag Jahves erleben, für die also die Plagen gewissermassen vorhanden sind, aber gegen diese Annahme spricht 11a entscheidend, wo sich der Proph. mit den Angeredeten zusammenfasst. גרם empfängt seine nähere Bestimmung aus dem Folgenden, es ist das Land, dessen Hauptstadt das öfter genannte Jerusalem ist, vgl. 1a. 13f. 21. 15; 35; 41. 6. 16—18. 20f., das Land Juda 11. 6. 8. 18—20, das auch Israel genannt wird 22f. 42. 16. Das erste גרם bezieht sich natürlich auf die sofort folgende Frage, während das zweite seine Erklärung in v. 11f. findet und = נזרם ist. Häufig hat man in den vier Heuschrecken-namen v. 4 vier verschiedene Arten bzw. Entwicklungsphasen derselben gesehen, aber die andere Anordnung in 225 zeigt, dass letzteres jedenfalls unrichtig ist. Nach Dtn 28. 38 ist ארבה offenbar identisch mit חסיל und letzteres doch wohl auch gleich גרם. Die Häufung dient lediglich dem Zweck -das Genus bis auf die letzten Exemplare zu erschöpfen-. Der Wortlaut unsers v. schliesst auch die Annahme aus, dass es sich hier um zwei Heuschreckenzüge in zwei aufeinanderfolgenden Jahren handelt, denn in diesem

Fresser übrig gelassen, frass der Schroter. ⁵Wachet auf, ihr Berauschten, und weint, und klagt, all ihr Weintrinker, über den Most, weil er eurem Munde entzogen ist. ⁶Denn ein Volk ist über mein Land heraufgezogen, stark und ohne Zahl, dessen Zähne Löwenzähne und sein Gebiss wie das einer Löwin. ⁷Es hat meine Weinstöcke verwüstet und meine Feigenbäume geknickt, hat sie abgeschält und *hingeworfen*, weiss sind ihre Zweige geworden. ⁸Klage wie eine

Fall hätte doch nicht jedesmal von ¹⁵ die Rede sein können. v. 5 ff. giebt die weitere Ausführung zu v. 4. Der Proph. weist zunächst auf die Vernichtung der Weinernte hin. Die Weintrinker sollen aus ihrem Rausch erwachen vgl. Gen 924 und über den ihnen entzogenen Most klagen. Zu ¹⁶ vgl. ¹⁷ v. 13. Am leichtesten wäre v. 5 verständlich, wenn die Weinlese vielleicht unmittelbar vor der Thür stand, als das Unglück hereinbrach. v. 6. 7 erklären den Schl. von v. 5. Zunächst wird in 6a auf die zahllose Menge der Feinde, sodann in 6b auf ihre gefährlichen Waffen hingewiesen. Nach Prov 3025f. kann kein Zweifel sein, dass ¹⁸ auch von den Heuschreckenschaaren gebraucht sein kann, hier aber ist das Wort wohl zugleich mit Rücks. darauf gewählt, dass diese Heuschrecken als feindl. wider Palästina heraufgezogenes Heer gedacht sind, denn ¹⁹ mit ²⁰ ist militär. term. für das Heranziehen der Feinde vgl. 24ff. Das Suff. in ²¹ bezieht sich auf den Proph., der aber im Namen der Gemeinde redet vgl. v. 7 und 19. Ihre Zähne wirken ebenso zermalmend wie die der Löwen. v. 7 betont die Wirkung. ²² findet sich nur hier und ist fraglich; viell. ist es mit ²³ Hos 107 zusammenzustellen und etwa = Zerknickung, während freilich Peters Journ. of bibl. lit. 1893, 53 es mit ²⁴ Zorn zusammenstellen und = Unheil als Folge des Zorns fassen will, was an sich, aber auch neben dem parallelen ²⁵ wenig wahrscheinlich ist. Gratz vermuthet ²⁶, das Verb. ²⁷ kommt in der Sprache der Mischna und im Aram. in der Bed. »abreissen, abpflücken« vor. Auffallend ist das ohne Obj. stehende ²⁸, nicht minder der vor dem Verb. finit. stehende Inf. ²⁹. Wellh. sagt mit Recht, dass man eigentlich ³⁰ erwartet, der jetzige Text verdankt vielleicht dem Missverständniss seine Entstehung, dass es sich hier um eine Weissagung handelt, so dass das perf. proph. hier durch perf. cons. fortgesetzt wurde. Zu den nachgesetzten Inf. absol. vgl. K. § 113, 3b. Während das Suff. in ³¹ auf das unmittelbar vorhergehende ³² gehen könnte, muss das in ³³ nothwendig auf ³⁴ gehen vgl. Gen 4010.12, das daher wohl auch in ³⁵ gemeint ist: der Weinstock kommt eben in erster Linie in Betracht vgl. v. 5. 11. Zu dem Hiph. ³⁶ vgl. K. § 53, 2. v. 8 greift nach dieser Darlegung auf den Ged. von v. 5 zurück: angeredet ist ohne Zweifel das Land. LXX scheint ³⁷ doppelt gelesen zu haben, das zweite Mal freilich als ³⁸. Das Verb. ³⁹ wehklagen findet sich nur hier, es ist = syr. ⁴⁰; davon dass ⁴¹ eine chaldäisch gebildete Masculinform sei (Scholz), kann keine Rede sein, das ⁴² findet sich grade bei s besonders häufig, aber auch bei andern Gutturalen im Imp. vgl. Num 2117. K. § 63 Anm. 1. Schon aus der beigefügten Vergleichung ergibt sich, dass hier ein fem. als angeredet zu denken ist: entw. ⁴³ vgl. v. 6 oder ⁴⁴ ⁴⁵, wofür sich namentl. die sofort folgende Vergleichung geltend machen lässt. Zu ⁴⁶ als Bezeichnung des Trauergewandes vgl. m. Arch. I, 192f. Da ⁴⁷ sonst immer »die Jungfrau« bezeichnet, so hat man ⁴⁸ vom Mann vor der vollzogenen Ehe d. i. dem Bräutigam verstanden, der der ⁴⁹ entrissen ist, aber so wird ⁵⁰ nie gebraucht, es ist immer der Mann = Gemahl. Da zudem im Orient Braut und Bräutigam vor der Hochzeit kaum in Berührung kommen, würde der Schmerz der Braut um den verlorenen Bräutigam als Ausdruck des höchsten Schmerzes auch kaum begreiflich sein. Es wird schwerl. eine andre Annahme übrig bleiben als die, dass ⁵¹ hier die junge Frau bezeichnet, gewählt mit Rücksicht auf die dem Schreiber im Sinne liegende Bezeichnung ⁵² vgl. Jer 1813 u. ö., und zur Liebe der jungen Frau oder des jungen Mannes

junge Frau im Trauergewand um den Gemahl ihrer Jugend. ⁹Entrissen ist Speis- und Trankopfer dem Hause Jahves, es trauern die Priester, die Diener ¹des Altars*. ¹⁰Verwüstet ist das Feld, es trauert das Land, denn verwüstet ist das Getreide, zu schanden der Most, verdorrt das Oel. ¹¹Die Ackersleute sind enttäuscht, die *Schnitter* klagen, über Weizen und über Gerste, weil die

als einer besonders innigen vgl. Jer 22. 34. Jes 54a. Mal 214. v. 9. 10 geben die sachl. Begründung zu dieser Aufforderung v. 8. Es ist bedeutungsvoll, dass zunächst v. 9 das Aufhören des Opfers als grösste Kalamität herausgehoben wird vgl. 113. 214, die das ganze Volk angeht. תָּקַן eig. die Gabe kann das Opfer schlechtthin sein, aber hier neben $\text{תָּנַח$ steht es doch wohl vom vegetabilischen Opfer, dem sogen. Speisopfer vgl. Am 525, während $\text{תָּנַח$ die Weinlibation ist, welche das Speisopfer begleitet vgl. Num 155. 287ff. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass תָּנַח תָּקַן das tägliche Opfer bezeichnen vgl. Ex 2938ff., das von Joel angesehen wurde als = the continual symbol of gracious intercourse between Jehovah and his people and the main office of religion vgl. besonders 214; dieselbe Auffassung über die Unterbrechung des Thamid findet sich bei Dan 811. 113. 1211 vgl. Robertson Smith in Encycl. Brit. XXI, 705. Wellhausen vergleicht auch Jos. ant. XIV, 65. 477; 15. 248 bell. jud. VI, 2. I und Neh 1033, wonach das Volk sich verpflichtet für das Thamid zu sorgen, während es in der vorexilischen Zeit Sache des Königs war vgl. Wellh. Proleg. ³ S. 81 f. Zu תָּנַח תָּקַן v. 5. תָּנַח תָּקַן kann nicht coll. sein, sondern im Zusammenhang unsers Proph. nur vom Tempel zu Jerusalem verstanden werden vgl. oben zu תָּנַח v. 2. Von einer Darbringung an einer andern Opferstätte als am Tempel zu Jerusalem weiss Joel nichts. Die alten Propheten haben über den Werth des Cultus anders gedacht, er war ihnen nicht die unerlässliche Bedingung zur Erlangung der göttlichen Gnade vgl. Am 525ff. Hos 46ff. 81ff. Jes 12ff. תָּנַח findet sich zwar schon in der alten Sprache, aber im cultischen Sinne es zu gebrauchen ist der späteren Sprache eigenthümlich vgl. ZATW IX S. 101ff. LXX hat $\text{καταρρογχοῦντες θυσιασμοὺς νεφελῶν}$, doch fehlt letzteres in den codd. der Luc. Rec., es ist offenbar nach dem jetzigen Text nachgetragen und urspr. wie תָּנַח תָּקַן zu lesen. v. 10 zeigt, warum es zu dieser Einstellung des Opfers gekommen ist: das Feld ist verwüstet, die Ernte vernichtet. Zu תָּנַח vgl. Am 88. Jer 121. 11. 142ff. Jes 244. תָּנַח könnte Hiph. תָּנַח sein = vertrocknet sein, das sich sonst freilich nur als trans. findet = austrocknen. Es kann aber auch Hiph. von תָּנַח sein vgl. Jer 226, meist von Personen gebraucht = zu Schanden, enttäuscht werden, aber auch von Sachen = fehlschlagen, missrathen. Da es in v. 11 von תָּנַח und v. 12 von תָּנַח ausgesagt wird, so ist wohl die zweite Ableitung vorzuziehen. Der Sinn kann natürlich nur der sein, dass Weinstock und Olive verdorrt bezw. von den Heuschrecken vernichtet sind, und so auch Wein und Oel ausbleiben. תָּנַח wird eigentl. von Pflanzen gebraucht = verwelken vgl. v. 12. Jes 168. 247. (Na 14), steht dann aber auch im übertragenen Sinn von einer Stadt Jer 142, einem kinderlosen Weib 1Sam 25. Jer 159 bezw. von Menschen, deren Hoffnung getäuscht ist Hos 43. Jes 198. v. 11 hebt den Eindruck heraus, den diese Verwüstung hervorruft. Auffallend ist neben תָּנַח und neben 11b תָּנַח , man erwartet eher ein תָּנַח . Ueber die Bedeutung dieses mit תָּנַח in Parallele stehenden תָּנַח kann kein Zweifel sein vgl. vorher. Der von Hitz. geltend gemachte Wechsel in der Schreibart des Verb. — bald mit, bald ohne * — besagt für die ursprüngl. Auffassung desselben nichts, denn er geht auf die Zeit der Abfassung des Buches nicht zurück vgl. Bleek-Wellhausen Einl. ⁴ S. 633ff. Sonst ist תָּנַח Imp., aber hier passt diese Aufforderung nicht in den Zusammenhang, man wird die verba daher als Perfecta auffassen müssen, zumal man in jenem Fall vor den Vocativen auch den Art. erwarten würde vgl. v. 13, aber auch v. 14. v. 11b schliesst sich an das erste Glied in 11a und führt es weiter, während die weitere Ausführung zu תָּנַח תָּקַן erst v. 12 init. giebt. Neben dem Weinstock v. 12 wird der Feigenbaum

Ernte des Feldes vernichtet ist. ¹²Der Weinstock ist zu schanden, der Feigenbaum verdorrt, Granate und Palme und Apfelbaum und alle Bäume des Feldes sind dürr, die Freude ist zu schanden geworden, dahin von den Menschenkindern.

¹³Legt das Trauergewand an und schlagt auf die Brust, ihr Priester, klagt, ihr Diener des Altars, kommt, übernachtet im Trauergewand, ihr Diener meines Gottes, denn entzogen ist dem Hause eures Gottes Speis- und Trankopfer. ¹⁴Heiligt ein Fasten, beruft eine Festversammlung, versammelt *Greise*, alle Bewohner des Landes, im Hause Jahves, eures Gottes, und ruft zu Jahve.

erwähnt, während die Olive fehlt, dagegen werden *דגן*, *דבש* und *דבש* genannt. *ס* pflegt man meist im Sinn von »sogar« zu nehmen: sogar die im feuchten Boden stehende Dattelpalme verdorrt, aber diese Auffassung ist kaum statthaft, weil dadurch ja auch das folgende *דבש* herausgehoben würde, von dem sich ähnliches wie von *דבש* doch nicht aussagen liesse. Offenbar ist *ס* hier lediglich zur Verknüpfung gebraucht vgl. Job 24 19. Thr 4 15, aber auch Jes 30 5. Der letzte Satz *כי הביש אל* bringt die vorhergehenden Ged. auf einen kurzen Ausdr.: die Ernte ist dahin und damit auch die Freude, die sonst mit dieser verknüpft ist. Syr. und Trg. scheinen *דבש* gelesen zu haben.

v. 13—20 wenden sich an die Priester und das Volk, man soll fasten und zu Jahve rufen angesichts des Verderbens, das über das Land hereingebrochen ist. Die vv. 15 ff. beschreiben dasselbe noch einmal und geben so der Aufforderung v. 13 f. den rechten Nachdruck und die Begründung. v. 13 kehrt zu dem Ged. von v. 9 zurück, aber es ist nicht lediglich Wiederaufnahme, sondern der Ged. empfängt seine relig. Abzweckung: sie sollen Busse thun. Der Proph. wendet sich zunächst an die Priester, die ja vor allen anderen schwer diese Sistrirung des Cultus empfinden mussten. Zu *ה* als term. für das Anlegen des Trauergewandes vgl. v. 8 und Jes 32 11. Freilich ist zu bemerken, dass *ה* absolut in Reflexivbedeutung sich nur in der späteren Sprache nachweisen lässt. *לבי בשקיה* d. h. sie sollen mit Trauerkleidern angethan Tag und Nacht zu Jahve fliehen. Dies ihr Gebet sowie das des Volkes soll unterstützt werden durch ein von ihnen ausgesprochenes Fasten v. 14; weil das mit dem Gebet zu Jahve in Beziehung gesetzt wird, ist von *קום* st. des gewöhnlicheren *קום* die Rede. Zu *דבש* vgl. Am 5 21. Jes 1 13. Sowohl diese so häufige Heraushebung der Priester in diesen wenigen vv. wie die Aufforderung zum Fasten unterscheiden Joel von den älteren Propheten, die zu Cultus und Priestern eine ziemlich ablehnende Stellung einnehmen vgl. Amos, Hosea. Jesaja und auch dem Fasten schwerlich eine besondere Bedeutung zugeschrieben haben, vgl. noch Jer 14 12. Jes 58 6. Zeh 7 5. 8 19, während das in der späteren Zeit eine hervorragende Rolle gespielt hat vgl. Neh 14. 91. Esr 8 21. Jon 3 5. 7. Est 4 3. 16. 9 31. Dan 9 3. m. Arch. II, 270 f. Zu dem Begründungss. in 13 b vgl. 9 a. In *דבש* nehmen Keil u. a. die Priester zum Subj., wofür allerdings sich die beiden vorhergehenden verba geltend machen lassen, die sich jedenfalls auf die Priester beziehen vgl. auch 21 c f. Dann wären *דבש* *לבי* zwei asyndetische Obj., und es können natürlich auch nur die Priester Subj. in *דבש* sein, wofür auch 21 c spricht. Vielleicht ist nach *דבש* ein *י* ausgefallen, wahrscheinlicher ist seine Tilgung vgl. nachher. Merx, Kuenen u. a. wollten *דבש* zum voc. und *לבי* zum Obj. machen, sie sehen hier einen sichern Beweis dafür, dass *דבש* von Joel als term. für die Aeltesten als Lenker des Volks gebraucht ist, besonders Kuenen weist darauf hin, dass sie in der vorerilischen Zeit nirgend so selbständig wie bei Joel hervortreten. Aber bei dieser Auffassung ist auffallend 1) die Indetermination zu *דבש* vgl. 12. 13. 2) Die Thatsache, dass die Greise dann auch in *דבש* Subj. sein müssten, was doch nach dem vorher Dargelegten wenig wahrscheinlich ist. Weilh. hat aus dem *דבש* geschlossen, dass offenbar *דבש* zu lesen ist, weil das Subj. in beiden verb. dasselbe sein müsse, ein *י* nach *דבש* leicht ausgelassen werden konnte,

¹⁵Wehe ob des Tages, denn nahe ist der Tag Jahves, und wie Vergewaltigung vom Allgewaltigen kommt er. ¹⁶Ist nicht vor unsern Augen die Nahrung vernichtet, vom Hause unsers Gottes Freude und Wonne? ¹⁷Verschumpft sind die Körner unter ihren Schollen, die Speicher sind wüste, die Scheuern verfallen,

dann werde man vielleicht יָקִים, das wegen seiner Indetermination anfällt, und nach dem man auch eigentlich ein י erwartet, zu streichen haben, es könnte durch einen Abschreiber, dem v. 2 im Sinne lag, in den Text gekommen sein. Aber Wellh.'s Vorauss. betreffs der Identität der Subj. in den Verben ist angesichts von 217 sehr fraglich. בֵּית יְהוָה ist aec. loci; natürlich bezeichnet es den Tempel, und der ganze Ausdruck in diesem Zusammenhange ist nur begreiflich, wenn die Centralisation des Cultus erfolgt war, denn in der alten Zeit gab es viele Gotteshäuser im Lande. Zu יָקִים vgl. Hos 82. v. 15 bringt den Angstschrei, der sich ihrem Herzen entringt: der Proph. ist vom Schrecken erfüllt im Gedanken an den von den Proph. so oft verkündigten »Tag Jahves«, den er in seiner nächsten Nähe sieht. אֲנִי יְהוָה זֶה אֵלֵיךְ erläutert den Ausruf אֲנִי יְהוָה, die Worte decken sich mit Jes 136, ohne dass sich freilich mit Sicherheit sagen lässt, wo das Original ist. Zu יָקִים vgl. K. § 118, 6 Anm. יָקִים als Bezeichn. Jahves ist natürl. um der Alliteration willen gewählt, obgleich es sehr zweifelhaft ist, ob es mit der Wurzel יָקִים etwas zu thun hat vgl. Nöldeke ZDMG XL 735f. Hoffm. phoen. Inschriften S. 53 ff. Was den Proph. auf den Gedanken an den Nähe des Tages Jahves gebracht hat, kann nicht zweifelhaft sein: er sieht in der furchtbaren Verwüstung der Heuschrecken einen Vorboten dieses Tages vgl. v. 16, was ganz deutlich zeigt, in welchem Umfang der Glaube an den יְהוָה die Gemüther der Zeitgenossen unsers Verf. erfüllte, vgl. unten zu e. 3. Von dieser Anschauung aus greift er sofort auf diese Verwüstung wieder zurück und beschreibt sie näher. Schon oben ist darauf hingewiesen, dass v. 16 die Auffass. von Merx zur Unmöglichkeit macht, wonach hier nicht das gegenwärtige Geschlecht sondern vielmehr das zukünftige jenen Tag erlebende angeredet sei, mit diesem hätte der Proph. sich nicht ohne Weiteres zusammenschliessen können. Weil die Ernte vernichtet ist, so auch damit Freude und Jubel, die sonst im Hause Jahves über die glücklich vollbrachte ertönen. Weniger wahrscheinlich ist an die mit dem Opfer verbundene יָקִים zu denken, weil der Cultus in dieser späten Zeit, der unser Proph. zugehört, diesen Character der Freude abgestreift hatte: Brandopfer und Sühnopfer stehen im Mittelpunkt und geben ihm sein Gepräge. v. 17. 18 weisen auf die Dürre hin, die mit der Heuschreckenplage verbunden ist vgl. Am 7.1.4. Während die ἀπαὶ λεγόμενα יָקִים und יָקִים aus dem Aram. bzw. Arab. zu erklären sind vgl. syr. ܝܩܝܡ und arab. عيس, ist יָקִים sehr fraglich, möglich dass es mit arab. جرفه überhängender Rant eines Hohlwegs oder Flussufers zusammenhängt vgl. יָקִים Jde 521 und das ihm entspr. arab. verb., das die Bedeut. »wegreissen, weg schaffen« und im Neuarabischen auch die »hacken, umhacken« hat. Von da aus liesse sich vielleicht die seit Ab. Esra und Kim. statuirte Bedeut. »Scholle« rechtfertigen, wenngleich zuzugeben ist, dass die analogen Bildungen im Aramäischen und Neuhebräischen ein Instrument bezeichnen, mit dem die in dem Verb. zum Ausdr. kommende Thätigkeit ausgeübt wird. Ob die alten Uebers. unsern Text gelesen haben, ist sehr fraglich vgl. Merx. S. 100ff., jedenfalls kommen wir auf Grund derselben kaum zu einer befriedigenden LA. Merx conjeicirte auf Grund der LXX: אֲרִי־יָקִים יָקִים יָקִים ves stampfen die Rinder über ihren Krippen«. Aber bedenklich muss gegen diese Conjectur schon der Umstand machen, dass der so gewonnene Ged. vor 17b nicht passt, man erwartet ihn in v. 18; sodann macht יָקִים bei dieser LA. erhebliche Schwierigkeiten; endlich passt auch יָקִים nicht hierher, denn es wird sonst vom übermüthigen oder stolzen Hüpfen und Springen gebraucht (Steiner). Ob statt יָקִים יָקִים, viell. יָקִים oder יָקִים zu lesen ist vgl. Job 2133. 3838? Weil das Getreide versagt,

weil das Korn verloren ist: *was soll man in sie legen?* ¹⁸Verstört sind die Rinderheerden, weil sie keine Weide haben, auch die Heerden von Kleinvieh sind *bestürzt*. ¹⁹Zu dir, Jahve, rufe ich, weil Feuer die Auen der Trift gefressen, und die Flamme alle Bäume des Feldes entzündet hat. ²⁰Auch das Gethier des Feldes lechzt nach dir, denn ausgetrocknet sind alle Wasserbetten, und Feuer hat die Auen der Trift gefressen.

2 ¹Stosst in die Posaunen auf Zion und lärmst auf meinem heiligen Berge, es mögen zittern alle Bewohner des Landes, denn es kommt der Tag Jahves, ja

sieht man keine Veranlassung die Orte, wo das ausgedroschene Getreide aufbewahrt wird, in Stand zu setzen, deshalb verfallen sie immer mehr. ¹⁸ sind nicht Scheunen in unserm Sinn, denn diese kennt der Orient nicht, es sind die Orte, wo man die Körner aufbewahrt. Wahrscheinlich ein synonym. dazu ist ¹⁸, dessen Ableitung freilich fraglich ist. Meist wird es mit ¹⁸ Hag 219 zusammengestellt. Vgl. Frd. Delitzsch in Z. f. Keilschr. 1885 S. 939 Anm. 2. LXX haben ¹⁸, was aber, wie der Schluss des v. zeigt, unmöglich ist. Merx conjic. freilich auf Grund der LXX ¹⁸, aber er sieht sich in Folge dessen zu der Behauptung gezwungen, dass im letzten Glied neben dem Getreide die Trauben und Oliven ausgefallen sind: ¹⁸, eine Ansicht, die in der alten vers. keine Stütze findet. Zu ¹⁸ vgl. zu v. 11. Auffallend sind die ersten Worte in v. 18, die nur übers. werden können: wie schluchzt das Vieh, denn von ¹⁸ wird sonst dies Prädic. nie gebraucht. Jedenfalls wies uns v. 18a in die spätere Zeit, nur in ihr findet sich dies ¹⁸ vgl. ZATW IX, 95f. LXX haben: ¹⁸ ¹⁸, sie lasen also ¹⁸ vgl. Merx. Das gäbe einen erträglichen Sinn: diese Frage schliesst den vorhergehenden v. ab: da man nichts hat in diese Vorrathskammern zu legen, so ist es begreiflich, dass man sich nicht um sie kümmert und sie verfallen lässt. ¹⁸ wäre also falsche Erklärung des ursprüngl. ¹⁸, das freilich unter Umständen so hätte gelesen werden können vgl. Bleek-Wellh. ⁴ S. 635. v. 18 weist darauf hin, wie weder Rindvieh noch Kleinvieh Futter finden, und sie darum von Hunger getrieben hin- und herirren. Zu ¹⁸ vgl. Ex 14.3. Das letzte Glied steigert wohl den Ged.: selbst die Schafe, die mit der dürftigen Weide, wie die Steppe sie bietet, vorlieb nehmen, kommen um. Auffallend ist ¹⁸, denn 1) findet sich sonst das Niph. nie und 2) passt das Verb. auch nicht zum Vieh als Subj. vgl. Hos 515. 102. 141 u. ö. Merx u. a. wollen daher mit LXX ¹⁸ lesen: sie sind verschmachtet, kommen um vgl. Thr 4.3. vgl. vorher ¹⁸ neben ¹⁸. In solcher Noth wendet sich die Gemeinde zu Jahve, der das Unglück gesandt und es auch wenden kann. v. 19. ¹⁸ begründet, warum die Gem. sich an Jahve wendet: eben wegen der Dürre, die Feld und Baum versengt. ¹⁸ sind bildl. Ausdrücke für die Hitze, die mit der Heuschreckenplage verbunden ist vgl. v. 12. Nachdem v. 18 der Hausthiere gedacht, bringt v. 20 die Thiere des Feldes nach, die gleichfalls unter der Dürre leiden. Zu v. 20a vgl. Ps 42. ¹⁸ ist mit Rücks. auf v. 19a gewählt: wie die Gemeinde zu Jahve schreit, so lechzt das Gethier des Feldes zu Jahve auf. Zu 20b vgl. 19b. Zum Sing. ¹⁸ neben ¹⁸ vgl. K. § 145, 4, viell. ist ¹⁸ zu lesen.

c. 2, 1—11. Auf Zion soll eine feierliche Versammlung abgehalten werden, denn in den Heuschrecken sieht der Proph. die Vorboten des Tages Jahves, und von diesem Gesichtspunkt aus giebt er abermals eine Beschreibung des Heuschreckenzuges, die freilich nicht genau der Wirklichkeit entspricht, sondern des Proph. Phantasie, beeinflusst von der eschatologischen Auffassung der Heuschrecken als Vorboten des Tages Jahves, hat ihm dabei die Feder geführt, es kann daher nicht Wunder nehmen, dass der Proph. scheinbar Dinge gesehen hat, die dem natürlichen Auge verborgen geblieben sind. Zum Posaunenblasen v. 1 zum Zwecke der Berufung der heiligen Festversammlung vgl. Ex 1916. Lev 259. Freilich will damit auch auf herannahendes Unglück aufmerksam gemacht vgl. Hos 81. Ez 333. Jer 617. Deshalb meinten Hitz. u. a. dass hier auf den

nahe ist er, ²ein Tag der Finsterniss und des Dunkels, ein Tag von Wolken und Gewölk. Wie Morgenroth liegt ausgebreitet auf den Bergen ein grosses und zahlreiches Volk, wie seinesgleichen nicht gewesen ist von Anbeginn und nach

kommenden Tag Jahves hingewiesen werden soll, aber 1b in Verbindung mit 11 und 215 sprechen doch zweifellos für jene Auffassung; zugleich beweist 215 vgl. mit 113.14, dass offenbar die Priester als angeredet zu denken sind. ¹וַיִּזְעַק weist auf den Zweck des Lärmens v. 1a hin. Zu ²וַיִּזְעַק vgl. 11Sam 710. 191. Auch hier ist offenbar der Tempel auf dem Zion als einzige Cultstätte vorausgesetzt vgl. zu 19, und es bedarf keiner besondern Ausführung, wie dieser v. 1a nur dann recht verständlich ist, wenn eben durch das vom Zion aus gegebene Signal ohne zu grosse Mühe das Volk versammelt werden konnte. Das war in der nachexilischen Zeit möglich, wo nur ein Theil des Landes, und zwar vorwiegend die Gegend südlich von Jerusalem, in den Händen des Volks war, während weiter nach dem Süden wie im Norden andere zur Gemeinde nicht gehörige Völkerschaften: Idumaeer, Kuthaeer u. s. w. sassen vgl. zu 223. ³וַיִּזְעַק begründet die Mahnung: eine solche Versammlung zum Zwecke der Busse ist nothwendig, weil der Tag Jahves nahe ist, wie das aus der über das Land gekommenen Plage ersichtlich ist. Wie ⁴וַיִּזְעַק zeigt, muss ⁵וַיִּזְעַק als Perf. proph. gefasst werden vgl. 115, das Wort beweist deutlich genug, dass die Heuschreckenplage nicht mit dem ⁶וַיִּזְעַק identisch ist. Die ersten Worte in v. 2 bis ⁷וַיִּזְעַק gehören eng mit 1b zusammen, sie beschreiben diesen Tag Jahves, demnach sollte eigentl. ⁸וַיִּזְעַק das Versende sein. Zu dieser Beschreibung des Tages Jahves als ⁹וַיִּזְעַק vgl. Zeph 115b und Ez 3412. Mit ¹⁰וַיִּזְעַק beginnt die Beschreibung des gegenwärtigen Unglücks, das diesen Tag signalisirt. Viele Exegeten haben sich freilich an diesem Zurückgreifen auf die Gedanken in c. 1 gestossen und haben hier c. 2 die Schilderung eines zweiten Zeichens gesehen, so Merx, der c. 1 von eigentlichen Heuschrecken versteht, dagegen in c. 2 schildere Joel die »apokalyptischen Heuschrecken unter dem Bilde eines Kriegsheeres, denn nur von Heuschrecken kann er reden, wenn er sagt, vor ihnen fresse Feuer, sie sähen aus wie Rosse, der Ton ihres Fressens sei wie das Prasseln der Flamme u. s. w., wenn er aber fortfährt, vor ihm bebe die Erde, zittere der Himmel und verdunkle sich die Sonne, der Mond und die Sterne, so handelt sich nicht mehr um Heuschrecken, die sich uns unter der Hand in ein Heer Jahves verwandeln, bei dem es nicht mehr darauf ankommt, ob wir es als aus Heuschrecken oder aus Menschen bestehend ansehen«. Mit einem Wort: die Heuschrecken in c. 2 seien die apokalyptischen Nordvölker des Ezechiel c. 38. 39 vgl. S. 65f. Allein zu einer allegorischen Erklärung von c. 2 liegt nirgend eine Nothwendigkeit vor. Natürlich haben wir hier kein historisch treues Gemälde aus der Gegenwart des Proph. sondern, wie vorher gesagt, ein von der religiösen Phantasie des Proph. beeinflusstes, der durch seine Verknüpfung dieser furchtbaren Plage seiner Gegenwart mit dem Tag Jahves eben in ihr nicht nur ein Naturereigniss sieht, vielmehr noch ganz andre Dinge schaut, die dem verschlossen bleiben, der diese Verknüpfung der Heuschrecken mit dem Tage Jahves nicht kennt. Treffend hat übrigens schon Kuenen II § 69 Anm. 7 darauf hingewiesen, dass 1) die Schilderung c. 2 sich keineswegs durchaus mit der in c. 1 deckt: während dort c. 1 die Vernichtung der Ernte im Vordergrunde steht, betont c. 2, wie die Heuschrecken auch in die Städte eindringen u. s. w. 2) dass beide Beschreibungen in gleicher Weise mit dem Tag Jahves verknüpft sind vgl. 115. 21.11 und 3) dass in der Ankündigung der Wiederherstellung 215ff. der vom (vermeintlichen) Feinde 22b angerichtete Schaden überhaupt gar nicht erwähnt wird, sondern allein die Verwüstung durch die Heuschrecken, welche »Jahves grosse Heermacht« genannt werden 225, wie sie auch 211 heissen. Man wird daher bei der durch den Wortlaut angezeigten Erklärung stehen bleiben müssen: Joel beschreibt abermals die gegenwärtige Calamität: die Heuschrecken erscheinen ihm unter dem Bilde eines Kriegsheeres, das Jahve sendet.

ihm nicht wieder sein wird bis zu den Jahren der fernsten Geschlechter. ³Vor ihm frass das Feuer, und hinter ihm lohte die Flamme, wie der Garten Eden war das Land vor ihm, und hinter ihm eine öde Wüste, und einen Rest hat es nicht gelassen.

⁴Wie das Aussehen von Rossen war sein Aussehen, und wie Pferde so laufen sie. ⁵Rasselnd wie Kriegswagen hüpfen sie über die Höhen der Berge, prasselnd wie die Flamme des Feuers, das Stoppeln verzehrt, wie ein zahlreiches

Beginnt mit **סָרָסָר** die Beschreibung, so ist das Verständniss einfach: als tert. comp. ist wohl an den röthlichen Schein zu denken, der durch die von den Flügeln der Heuschrecken zurückprallenden Sonnenstrahlen hervorgerufen wird vgl. Oedmann Vermischte Sammlungen u. s. w. VI S. 75. Credner S. 274. Ob mit **סָרָסָר** zugleich angedeutet werden soll, dass die Heuschrecken von Osten kamen, ist mir fraglich. Thatsache ist es freilich, dass am häufigsten der Südostwind sie bringt. Die öfter versuchte Verbindung von **סָרָסָר** mit dem Vorhergehenden ist unmöglich, weil sinnlos, deshalb wollte Hoffmann **סָרָסָר** lesen (ZATW III, 111), ohne dass jedoch dadurch alle Bedenken beseitigt würden: was sollte diese Vergleichung des Tages der Finsterniss mit der Dunkelheit? **סָרָסָר** ist nicht als Adj. mit **סָרָסָר** sondern als Praed. mit **עַל** zu verbinden vgl. v. 5. **סָרָסָר** weisen auf das Ausserordentliche dieses **עַל** hin vgl. das oben Bemerkte. Auffallend ist **סָרָסָר** st. **סָרָסָר**, wahrscheinlich hat lediglich die defective Schreibart diese Vocalisation hervorgerufen. Zu 2b vgl. Ex 1014. Zu 3a vgl. 119, welche Stelle beweist, dass das Impf. hier nicht zum Ausdruck der zukünftigen, sondern der in die Gegenwart hineinreichenden und in ihr noch fortwirkenden Handlung steht vgl. K. § 107, 2c. Dieselbe Vergleichung des Landes mit dem Garten Eden findet sich Ez 3635, die einzige Stelle im A. T. neßer der unsrigen, welche den Garten Eden erwähnt. Da sich auch sonst Berührungen unsers Buches mit Ezechiel finden, die nur aus Benutzung desselben begreiflich sind, so liegt wohl auch hier Abhängigkeit von ihm vor. Zu **סָרָסָר** vgl. 419 und Jer 1210. Da die sämtlichen Suff. der 3. pers. masc. sing. vorher und nachher auf **עַל** d. i. die Heuschrecken geben, so ist es unmöglich mit Keil u. a. **עַל** auf **סָרָסָר** bezw. die Bevölkerung von **סָרָסָר** zu beziehen, es kann nur von den Heuschrecken verstanden werden, und der Sinn kann nur sein, dass sie keine Entronnenen haben d. h. dass keiner ihrer Vernichtung entgegen kann. **סָרָסָר** vgl. 35 bezeichnet wie oft die aus dem Gericht Entronnenen. v. 4ff. zeigen deutlich, dass nicht an ein Heer im eigentl. Sinne sondern eben an Heuschrecken zu denken ist, nur so geben ja die Vergleiche einen Sinn. Wegen der Ähnlichkeit der Heuschrecken mit Pferden pflegen auch wir von Heupferden zu reden, namentlich in Bezug auf den Kopf ist die Ähnlichkeit unverkennbar. Achte auf die in v. 4ff. sich findenden archaischen Formen des Impf. auf **עַל**: sie sollen offenbar die Schwere des heraufziehenden Gewitters malen. Die Bedeutung von **סָרָסָר** wird hier durch das parallele **סָרָסָר** bestimmt: es sind nicht «Reiter» sondern «Rossee» vgl. Hab 1s. v. 5 vergleicht das Geräusch der heranziehenden Heuschrecken mit dem einherfahrenden Kriegswagen. Die Accente haben **עַל** **סָרָסָר** richtig mit dem Verb. verbunden, schon um desswillen, weil auf den Bergen die Kriegswagen gar nicht zu verwenden waren: deshalb ist es auch unmöglich mit Scholz **עַל** **סָרָסָר** als Relativs. zu **סָרָסָר** zu fassen, oder mit Merx **עַל** zu streichen und zu lesen **סָרָסָר**: wie konnte der Proph. ihr Heranstürmen über die Höhen der Berge mit dem der Kriegswagen vergleichen? Treffend hebt Merx gegen jene eben verworfene Verbindung von **עַל** **סָרָסָר** hervor, dass auf den Berggipfeln die Wagen nicht springen, weil da die Pferde nicht laufen, sondern langsam gehen, aber damit legt er zum Theil gegen seine eigene Conjectur Zeugnis ab. Der Ausdr. ist freilich nicht genau, aber grade bei solchen Vergleichen treten uns ähnliche Ungenauigkeiten auch sonst entgegen. Treffend hat auch Steiner gegen Merx, der das erste Bild beanstandet, weil das zweite dann eine Abschwächung enthielte, darauf

und zum Kriege gerüstetes Heer. ⁶Vor ihnen erbeben Völker, alle Gesichter werden dunkelroth. ⁷Wie Helden laufen sie, wie Kriegsmänner steigen sie über die Mauer, jeder zieht seinen Weg, und sie verwirren ihre Pfade nicht. ⁸Einer drängt den andern nicht, ein jeder wandelt seinen Pfad, und durch die Lanzen stürzen sie sich ohne abzubrechen. ⁹In die Stadt eilen sie, auf die Mauer laufen sie, in die Häuser steigen sie, durch die Fenster dringen sie dem Diebe gleich. ¹⁰Vor ihnen zitterte die Erde, bebten die Himmel, Sonne und Mond wurden

hingewiesen, dass beide recht gut neben einander Platz haben: unter dem Wagengerassel denke sich Joel ein dumpf aus der Ferne gehörtes, das Prasseln der Flamme schildere das immer näher kommende Geräusch. Reisende haben wohl das schnarrende Getöse der Flügel der Heuschrecken mit dem Brausen des Windes in einem Tannenwalde, mit dem Rauschen eines Stromes, des Meeres u. s. w. verglichen vgl. Credner S. 274. Zu **לָרֹם אֶשׁ קָץ** vgl. Jes 524. Na 110. Zu dem Vergleich mit einem heranrückenden Kriegsheere, dessen Waffen klirren u. s. w. vgl. Ez 121. Diese Vergleiche werden wieder aufgenommen und weiter ausgeführt in Apk 97.9. Zu **יָצְאוּ** vgl. K. § 22, 4 Anm. 2. v. 6 hebt den Eindruck heraus, den diese Heuschrecken hervorrufen. Zu **יָצְאוּ** vgl. Meh 49. Zu 6b vgl. Na 211b. v. 7ff. schildern den Angriff des heranrückenden Heeres. **יָצְאוּ** sie laufen näm. zum Angriff vgl. Ps 1830. 196. Job 1526. 7b und 8a beschreiben die Ordnung, mit der sie vorrücken. Fraglich ist freilich **יָצְאוּ**, das jedenfalls nichts mit **פָּנֵה** «Pfeile» zu thun haben kann. Meist wird es mit **עָנָה** verflochten Meh 73 vgl. **עָנָה** zusammengestellt, über den Wechsel von **ר** und **ז** im Neuhebräischen vgl. Siegfried-Strack Gramm. des Neuhebr. § 6d, aber auch dort in Meh 73 ist der Text nicht über jeden Zweifel erhaben, Wellh. will dort wie hier ein Pi. von **עָנָה** lesen. Der Sinn ist jedenfalls klar: sie bleiben jeder auf dem ihm bestimmten Wege und bringen so keine Verwirrung in ihre Reihen. v. 8b hebt hervor, dass alle Gegenmassregeln umsonst sind. **שֶׁלֹּה** «Geschosse» ist ein spätes Wort, das sich nur 11Chr 2310. 325. Neh 315. 411. 17 und Job 3318. 3612 findet, die Wahl des Wortes ist durch das Bild der Heuschrecken als Jahves Kriegsheer bedingt. Merx fand hier den Ged.: »um das Geschoss herum fallen sie und nehmen keine Beute«, aber diese Auffass. hat nicht nur die sprachl. Schwierigkeit gegen sich, dass **בָּרַח** = »um herum« und **בָּנֵה** «Beute machen» sein soll, Bedeutungen, die diesen Worten sonst nicht zukommen — denn wenn auch **בָּנֵה** vom unrechtmässigen Gewinn des Frevlers steht, so doch nicht von der Beute des Kriegers — sondern auch der so gewonnene Sinn, der sich nicht recht in den Zusammenhang fügt, spricht gegen sie. Ebenso wenig ist Hitz.'s Erkl. möglich: »durch den Wurfspieß fallend brechen sie nicht ab«, weil **בָּרַח** auch diese Bedeut. »durch« nicht hat. Am besten wird dem Wortsinn und Zusammenhang Stein.'s Erkl. gerecht: »durch die Waffen stürzen sie sich, brechen nicht ab« d. h. ohne dass ein Bruch in ihren Reihen entsteht vgl. zu **בָּרַח** in diesem Sinn v. 9 fin.: **בָּרַח הַחֲלָוִים** und zu **בָּרַח** von der Bewegung des sich Stürzens n. s. w. vgl. **הַחֲלָוִים** 11Reg 2511. 74. Jer 3713. Zu **יָצְאוּ** v. 9 vgl. Na 25. Jes 334. Der erste Satz findet seine Ausführung in den folgenden. Da die Thüren verschlossen sind, so dringen sie dem Diebe gleich durch die Fenster d. i. die Fenstergitter in die Häuser. Bei der grossen Heuschreckenplage 1865 sahen manche Bewohner von Nazareth sich gezwungen vor den Heuschrecken aus ihren Häusern zu fliehen vgl. HbA² I, 625. v. 10 f. weisen auf die dem Heuschrecken zug unmittelbar vorhergehenden Vorboten eines Gewitters vgl. die Perfecta. **לֹא** leidet natürl. keine andere Beziehung wie **לֹא** in v. 3 und **לֹא** in v. 6: vor dem Heuschrecken zug erbebt die Erde vgl. **לֹא** v. 11, und zwar wie v. 11 nachbringt: weil Jahve seine Stimme ertönen liess d. i. donnerte; zugleich ist der Himmel mit schwarzen Gewitterwolken bedeckt, die am Tage die Sonne, am Abend Mond und Sterne verdecken vgl. 415. Zu **אֶשׁ** vgl. 1Sam 1419. Wenn in den Weissagungen vom Zorngerichte Jahves auch ganz ähnliche Züge sich finden vgl. Jes 1310. Na 15f. Ez 327 vgl. Mt 2429. Mc 1324f., so

finster, und die Sterne zogen ihren Glanz ein. ¹¹Und Jahve hat gedonnert vor seinem Heere her, denn gross ist sein Heer, zahlreich die Vollstrecker seines Wortes, denn gross ist Jahves Tag und sehr furchtbar, wer wird ihn aushalten? ¹²Und nun, spricht Jahve, kehret um zu mir mit eurem ganzen Herzen und mit Fasten und Weinen und Klagen. ¹³Und zerreisset euer Herz und nicht eure Kleider und kehret zu Jahve eurem Gott zurück, denn gnädig und barmherzig ist er, langmüthig und huldreich und lässt sich reuen des Uebels. ¹⁴Vielleicht kehrt er um und lässt sich reuen und lässt Segen hinter sich, Speisopfer und

folgt daraus doch keineswegs, dass die Worte auch hier unendlich Grösseres als eine Verfinsterung der Himmelslichter durch Gewitterwolken aussagen müssen (Keil), vielmehr werden deutlich auch hier der erst noch bevorstehende Tag Jahves und die Heuschreckenplage sammt dem sie begleitenden Gewitter von einander geschieden. Letztere empfängt freilich dadurch eine besondere Bedeutung, dass sie ein Zeichen des kommenden Tages Jahves ist. Die drei וְיָרֵם sind coordinirt: Jahve selbst greift ein v. 11 und stellt sich gleichsam an die Spitze seines Heeres, denn zahlreich genug ist es, so dass es sich wohl der Mühe lohnt, er läutet auch damit gleichsam seinen Tag ein, denn gross und furchtbar ist er. Zu וְיָרֵם vom Donnern vgl. 1Sam 12:8. Ps 18:4. 46:7. Zum Schluss von v. 11 vgl. Jer 10:10. Mal 3:2. Gegen die eben vertretene Auffassung der vv. 10f. hat Merx (S. 10f.) freilich geltend gemacht, dass durch ein derartiges Gewitter das Erscheinen der Heuschrecken unmöglich gemacht werde. Aber schon Steiner hat darauf hingewiesen, dass nicht von einem schon losgebrochenen Gewitter hier die Rede ist, sondern nur von Vorboten desselben. Aber auch selbst wenn wir ein solches für Jerusalem und seine Umgebung annähmen, ein absolutes Hinderniss für die durch den Südostwind bald darauf herbeigeführten Heuschrecken wäre es nicht.

Nach dieser Schilderung des Verderbens, das noch viel grösseres für die Zukunft fürchten lässt, folgt v. 12—17 die abermalige Aufforderung zur Umkehr zu Jahve: vielleicht hat Jahve Erbarmen, so dass er dem Verderben Einhalt thut und damit das Kommen seines Tages aufhält. וְיָרֵם zieht aus dem Vorhergesagten den Schluss: trotz all dieser Anzeichen des kommenden Gerichts bleibt ihnen die Möglichkeit zu Jahve umzukehren v. 12, aber freilich sie müssen es mit ganzem Herzen thun vgl. 1Sam 7:3. Dtn 6:5; zu וְיָרֵם vgl. Hos 14:2. Höchst charakteristisch ist der Zusatz 12b, der sich ebenso Est 4:3 findet: in der vorexilischen Prophetie ist er ohne Analogie, vielmehr sind ihr Fasten und Klage bedeutungslose Momente, die sie schwerlich in einem Athem mit der Umkehr zu Jahve genannt haben würde. Es ist durchaus richtig, wenn Wellh. hervorhebt, dass Joel sich auch dadurch von den vorexilischen Propheten unterscheidet, dass er gar keine Sünden des Volks aufführe, vielmehr komme die Mahnung: *thut Busse* darauf hinaus: haltet einen Busstag; das sei in der That das praetische Ziel Joels sowohl in 2:1—17 als in 1:11—20. Freilich betont v. 13a sofort, dass das opus operatum es nicht macht: *zerreisst eure Herzen und nicht eure Kleider*, es ist des Proph. Commentar zu dem Worte Jahves in v. 12. Zu der Mahnung vgl. Ez 36:26. Ps 51:19. v. 13b begründet die Mahnung: weil Jahve der barmherzige ist, sollen und können sie zu ihm umkehren vgl. Ex 34:6, auf welche Stelle offenbar 13b zurückgeht, nur dass freilich hier וְיָרֵם nach וְיָרֵם fehlt vgl. Ps 103:8. 145:8 vgl. auch Num 14:18, wofür hier wie Jon 4:2 וְיָרֵם sich findet. In Jona ist וְיָרֵם offenbar als Partic. aufzufassen, hier empfiehlt sich das nicht, weil dadurch Jahve etwas als Eigenschaft beigelegt würde, was nach v. 14 nur eventuell eintritt. Es ist daher וְיָרֵם als Perf. cons. zu nehmen und zum וְיָרֵם bei Tifcha vgl. Gen 6:3. Hos 6:1. Am 3:8. v. 14a = Jon 3:9. Zu וְיָרֵם vgl. 11Sam 12:22. Koh 2:19. וְיָרֵם insofern Jahve in jenen Heuschreckenplagen, der Dürre u. s. w. als richtender gekommen ist bezw. insofern diese Gerichte darauf hinweisen, dass er sich zum grossen Gerichtstag aufgemacht hat. וְיָרֵם empfängt durch וְיָרֵם seine nähere Bestimmung, es ist offen-

Trankopfer für Jahve, euer Gott. ¹⁵Stosst in die Posaunen auf Zion, heiligt ein Fasten, beruft eine Festversammlung. ¹⁶Beruft das Volk, heiligt eine Versammlung, versammelt die Greise, bringt zusammen die Kinder und Entwöhnten, es trete der Bräutigam hervor aus seiner Kammer und die Braut aus ihrem Brautgemach. ¹⁷Zwischen der Vorhalle und dem Altar mögen die Priester, die Diener Jahves, weinen und sprechen: verschone, Jahve, dein Volk und mach dein Erbe nicht zum Hohn, dass nicht die Heiden über sie spotten, warum soll man unter den Heiden sagen: wer ist ihr Gott?

¹⁸Da gerieth Jahve in Eifer für sein Land und schonte seines Volkes.

bar an einen Ernteertrag zu denken, von dem die Opfer dargebracht werden können. v. 15—17 wiederholt der Proph. seine Aufforderung zur Gebetsversammlung im Tempel und weist auf die Gebete der Priester für das Volk. Zu v. 15 vgl. 21a und 111aα und zu v. 16 111aβb. קָרָא kommt freilich schon in älterer Zeit als »Versammlung« vor, aber je später, um so häufiger findet sich der Ausdruck ohne jede nähere Bestimmung von der cultischen oder der berathenden Versammlung des Volkes Israel vgl. ZATW IX, 105 ff. יָקִים kann nach dem Zusammenhang nur in eigentl. Bedeutung und zwar als Accus. stehen. Auch Braut und Bräutigam sollen ihrer Freude entsagen und an der allgemeinen Trauer theilnehmen. Fraglich kann nur die Anrede in den Imper. in v. 15 und 16 sein: aus 111 קָרָא vgl. mit 111 folgt doch wohl, dass die Priester angeredet sind. Statt freilich die Anrede fortzusetzen geht die Rede v. 17 in die 3. Pers. über, veranlasst durch den Schluss v. 16. Zwischen der Vorhalle und dem Altar, aber offenbar der Vorhalle und damit dem Tempel als der Wohnung Jahves, zugewandt sollen sie beten. Hitz. sieht in v. 17 eine Erzählung dessen, was die Priester gethan haben, weil die namentliche Erwähnung der Priester erst jetzt und in der dritten Person ganz unpassend, auch die Angabe des Ortes auffallend sei. Aber das sind nichtssagende Gründe: thatsächlich hat der Proph. die Priester schon bei jener Anrede v. 15 im Sinn, er erwähnt sie erst v. 17, weil hier die Hauptsache erwähnt wird: ihre Fürbitte für das Volk, überdies ist nach 111 v. 16 die Auffassung des יָקִים als reines Impf. sehr unwahrscheinlich. מִיָּסָה vgl. Neh 13:22. Das Verb. findet sich schon in der älteren Sprache, aber mit כָּן als Subj., erst seit Jer. treten andere Subjj. hervor vgl. Jer 13:11. 217. Ez 24:11 u. 6. כָּן mit בּ neben מִיָּסָה hat sicher die Bedeut.: spotten über Jemd., wie Merx aus Jer 24:1 nachgewiesen hat, und wofür auch v. 19 spricht, wo lediglich von Schmach, nicht aber Herrschaft der Heiden die Rede ist. Gegen Wünsche, welcher behauptet, dass das Verb. in der Bedeut. »spotten« immer כָּן oder כָּס habe, erinnert Merx an Ez 18:23, wo es zuerst mit כָּן, hernach mit בּ construiert wird vgl. auch Ez 12:23. Die Frage מִיָּסָה אֲלֵיהֶם ist in der späteren Zeit das stehende Motiv, um Jahve zum Einschreiten für die Seinen zu veranlassen vgl. Ps 79:10. 115:2. 124:11; Mich 7:10 gehört ebenso wenig alter Zeit an wie Dtn 32:37.

v. 18—27. Was der Proph. gefordert, geschieht und Jahve erhört ihr Gebet: die Heuschrecken werden vertilgt, Jahve schenkt wieder neuen Segen und giebt Ersatz für den Schaden der vergangenen Jahre: sie haben nun Ueberfluss an allerlei Gütern und preisen Jahve, der sich an ihnen wunderbar erwiesen hat.

Offenbar muss man voraussetzen, dass in der That ein solcher Busstag gehalten ist, wie der Proph. gefordert hat, und v. 18 betont nun die nach demselben eingetretene Wendung. Freilich, bis die letzten Spuren der Plage beseitigt waren, wird noch geraume Zeit vergangen sein vgl. v. 25. Merx S. 38 f. 90 ff. wollte statt der Impf. mit Waw cons. vielm. Jussiva mit copul. Waw in v. 18 und 19a lesen, so dass also alles Folgende als die von Joel gewünschte Antwort Jahves auf die Busse von v. 17 aufzufassen wäre, aber diese Auffass. ist schwerlich haltbar, denn 1) wäre diese Zahl von Jussiva hinter einander ungewöhnlich, 2) nicht minder aber auch die Einführung des ganzen zweiten

¹⁹Und Jahve hob an und sprach zu seinem Volke: siehe ich sende euch Getreide, Most und Oel, und ihr sollt euch daran sättigen, und nicht mache ich euch ferner zum Hohn unter den Heiden. ²⁰Und den Feind aus dem Norden will ich von euch entfernen und will ihn in ein dürres und ödes Land stossen, seinen Vortrab in das östliche Meer und seinen Nachtrab in das westliche Meer, und sein Gestank soll aufsteigen und sein übler Geruch soll aufsteigen, dieweil

Theils des Buchs durch diese Jussiva¹ sehr auffallend. Steiner hebt treffend hervor, dass das Buch so keinen Schluss hätte, der uns irgendwie wieder auf den Boden der Wirklichkeit versetzte und eine Gewähr dafür böte, dass die Worte 21a—42i nicht rein in den Wind gesprochen seien. v. 19 wendet sich Jahves Wort nicht an den Proph. sondern an das Volk, es thut sich in der That die Errettung kund (Wellh.). Die einzelnen Momente des göttlichen Segens werden nicht in zeitlicher Folge aufgeführt, sondern v. 19 beginnt sofort mit der Hauptsache; an die Stelle des Mangels tritt der Ueberfluss. Zu יִשְׂרָאֵל vgl. 110—12; zu יִשְׂרָאֵל vgl. 217. v. 20 bringt die Entfernung der Heuschrecken, die die nothwendige Vorausss. für den Segen v. 19 ist, nach. Dass הֶעָרָב die Heuschrecken sein müssen, kann nicht zweifelhaft sein, fraglich ist nur, was der Ausdr. bedeutet. Hitz. u. a. wollten es erklären: ὁ τεγορός Aet 2714, indem sie sich auf Ex 142.9 תִּצַּץ beriefen, aber diese Zusammenstellung von תִּצַּץ mit *Tegor* ist mehr als fraglich vgl. Dillmann zu Ex 142. Das Wahrscheinlichste bleibt die Ableitung von תִּצַּץ, so dass es also »der Nördliche« ist, nur kann freilich nicht daran gedacht werden, dass die Heuschrecken, weil gewöhnlich von Norden kommend, so genannt werden, denn thatsächlich kommen sie nach Palästina gewöhnlich mit dem Südostwind, vielmehr ist der Name mit Rücksicht auf die eschatologischen Vorstellungen, namentlich des Jeremja und Ezechiel, geprägt: von Norden erfolgt nach ihnen der Ansturm der Heiden gegen Jerusalem vgl. Jer 14. Ez 38.15. Joel sieht in den Heuschrecken nicht nur Heuschrecken, sondern die Verbotten des nahenden Tages Jahves, und so kommt er von dieser apokalyptischen Beleuchtung aus zu dem Namen: הַצִּדִּי »der Nördliche«. Wellhausen zu d. St. erinnert daran, dass ganz ähnlich der Sufjani bei den Muslims aus einem historischen ein apokalyptischer Begriff geworden sei, der mit wechselndem Inhalt angefüllt werden könne. Das Suff. in הַצִּדִּי muss sich auf die Hauptmasse des Heeres beziehen: sie geht in der Wüste zu Grunde. צִדִּי und צִדִּי können nicht zeitlich verstanden werden (Credn.): jenes eine frühere Schaar, dies die nachgelassene Brut, sondern jenes ist der dem צִדִּי zugekehrte Theil: der Vortrab, dies der Nachtrab, jener geht im östl. d. i. toden, dieser im hinteren d. i. mittelländischen Meer unter. צִדִּי gehört übrigens durchaus der spätern Sprache an vgl. Koh 311. 72. 1213 und IIChr 2016; Dan 48.19. 627. 726. 28. Auffallend ist יִשְׂרָאֵל neben הָעָרָב; jenes Verb. wäre am einfachsten יִשְׂרָאֵל auszusprechen, aber ein solch erzählendes tempus passt nicht in den Zusammenhang; das Juss. ist hier höchst auffallend, nicht minder die Identität der verba, deren Subjecte auch saehl. identisch sind. Wahrscheinlich ist יִשְׂרָאֵל als späterer Zus. zu streichen, jedenfalls ist יִשְׂרָאֵל ein später Ausdr., er findet sich noch im Trg. in derselben Bedeut. wie hier. Der Schluss, begründet diese Vernichtung, denn offenbar ist in הָעָרָב eben הַצִּדִּי Subj., nicht aber Jahve, der nothwendig hätte genannt sein müssen. הָעָרָב לַעֲשׂוֹת »Grosses thun« hat hier den Nebenbegriff der Ueberhebung, der Ged., dass sie Jahves Heer sind, die Vollführer seines Wortes 211, bleibt also hier ganz ausser Betracht. Jedenfalls ist es durchaus verfehlt von diesem Begründungssatze aus zu schliessen, dass הַצִּדִּי nicht Heuschrecken, sondern vielmehr Völker sind: vergewagt man sich die eigenthümliche Beleuchtung, in der der Proph. diese Heuschrecken sieht, so wird man auch eine derartige Ausdrucksweise wie hier v. 20 fin. verständlich finden. Uebrigens findet sich die Wendung des ethischen Gebrauchs der הָעָרָב in malam partem nur in den jüngern Schriften des A.Ts. v. 21—23 enthalten eine an Land, Thiere und Menschen

er gross gethan hat. ²¹*Fürchte dich nicht, Land, frohlocke und freue dich, diervil Jahre Grosses thut.* ²²*Fürchtet euch nicht, ihr Thiere des Feldes, denn es grünen die Auen der Trift, es trägt der Baum seine Frucht, Weinstock und Feigenbaum geben ihren Ertrag.* ²³*Und ihr, Söhne Zions, frohlocket und freuet euch über Jahve euern Gott, denn er giebt euch den Frühregen zur Gerechtigkeit, er hat euch den * Winterregen * und den Spätregen * wie ehemals * herabgesandt.*

gerichtete Aufforderung zur Freude, weil nun das Unglück, von dem sie alle betroffen waren, sein Ende erreicht hat. Die vv. entsprechen 1s. 11, wo der Proph. zur Trauer und zum Klagen aufgefordert. Zu v. 21 vgl. 110. Die Begründung 21b deckt sich mit 20b, aber hier in dem andern Sinn: weil Jahve Grosses gethan hat. Die Perf. kommen in diesen vv. nicht als prophetica in Betracht, sondern sie stehen im eigentl. Sinn: der Verf. schaut auf die schon eingetretene Wendung vgl. zu v. 19 und unten. Die Begründung in v. 22b passt eigentlich genau genommen nicht zu 22a, denn wenn auch einige Thiere sich von Baumfrüchten nähren, so hat doch der Verf. zweifellos, wie das letzte Glied zeigt, die Menschen hier in 22b im Auge; überhaupt ist daran zu erinnern, dass in dichterisch freier Weise die einzelnen Zeichen, dass Jahve mit seinem Volke Erbarmen hat und für dasselbe in Eifer entbrannt ist, auf Land, Thiere, Menschen vertheilt sind, während sie thatsächlich allen dreien zu Gute kommen. Zu **שָׂא נָא רִגְלֶךָ** vgl. 120b, das Verb. **שָׂא** gehört offenbar der späteren Sprache an, wie wohl auch das nom. **שָׂא**, das mehrfach in jüngeren Schriften vorkommt; die einzige ältere Stelle, auf die man sich beruft, Jes 156 ist zweifelhaft vgl. Duhn zu Jes 15; zu **אֶל חֵרֶם בְּהֵמָה** vgl. 120a; zu **כִּי עָלָה** vgl. 112. Es ist charakteristisch, dass als Repräsentanten der Menschen die **בְּנֵי בֵּית** v. 23 erscheinen vgl. zu 21. Schon das Targ. und Vulg., viel. Rabb., unter den Neueren noch Keil und Merx haben unter **לְיָדָה לְעַמָּה** den Lehrer zur Gerechtigkeit verstanden. In der That lässt sich nicht läugnen, dass **יָדָה** gewöhnl. diese Bedeut. hat vgl. Jes 914. 3020. Hab 218. Jde 71. IIReg 1728. IIChr 153, aber auffallend bleibt das **ל**, man würde den Gen. bezw. Accus. erwarten, und was soll dieser Ged. hier im Zusammenhang? Höchst unwahrscheinlich ist die Vermuthung De Hoop Scheffers (ThT XIX, 578f), dass die Heuschreckenplage selbst so genannt sei, weil sie nach der Absicht Jahves das Volk zur Gerechtigkeit bringen müsste; innerhalb des Zusammenhanges weist nichts auf diese Erklärung, vielmehr werden wir wie bei den andern Momenten, so auch hier an ein neues erst jetzt seit der Wendung Hervorgetretenes denken müssen. v. Orelli (S. 245) sieht in diesem Lehrer zur Gerechtigkeit Joel selbst, und Kuenen II § 69 Anm. 14 weist darauf hin, dass der Name Joel ja sachlich identisch sei mit **יִלְיָהוּ**, der Mal 31 als Vorläufer des Tages Jahves gedacht werde, doch sagt er selbst, dass dies Zusammentreffen vielleicht nur auf Zufall beruhe. Jedenfalls bleibt auch bei dieser Auffass. jenes gegen De Hoop Scheffers geltend gemachte Bedenken: ist es in der That wahrscheinlich, dass hier neben dem Regen, dem Grün des Feldes, den Früchten der Bäume etc. der «Lehrer zur Gerechtigkeit» so nebenbei erwähnt und in den folgenden vv. auch mit keiner Silbe auf den Ertrag seiner Thätigkeit hingewiesen wird? Nach v. 23b und dem ganzen Zusammenhang wird die Auffass. von **יָדָה** als Frühregen immer die am nächsten liegende sein. Dann wird **לְיָדָה** freilich nicht sein können: »nach dem rechten Masse, weil **יָדָה** sich so nicht nachweisen lässt, denn sowohl **יָדָה בֵּית** Ps 5121 wie **יָדָה בֵּית** Lev 1936 (Hitz.) sind anderer Art. Ist der Text hier richtig, so wird der Sinn kaum ein anderer sein können als: der Regen zur Rechtfertigung, insofern er ein Zeichen davon ist, dass sie bei Gott wieder in Gnaden angenommen und die Schuld vergeben ist vgl. Smend Altlit. Religionsgesch. S. 418f. Dass der Frühregen hier besonders herausgehoben ist, kann nicht Wunder nehmen: »er kommt zuerst und der Anfang ist in diesem Falle für die Empfindung mehr als das Ganze (Wellh.). Auffallend bleibt freilich die Wiederholung des **יָדָה** im zweiten Glied, in dem **יָדָה וְעַלְמָשׁ** offenbar als Er-

²⁴Und die Tennen werden sich mit Korn füllen und die Kufen werden von Most und Oel überlaufen. ²⁵Und ich vergelte euch die Jahre, da die Heuschrecke, der Fresser, der Schroter und der Saebler, mein grosses Heer, das ich wider euch gesandt habe, frass. ²⁶Und ihr werdet essen und satt werden und den Namen Jahves eures Gottes preisen, welcher wunderbar an euch gehandelt hat und nicht wird mein Volk auf immer zu schanden werden. ²⁷Und ihr werdet erkennen, dass ich inmitten Israels bin, ich Jahve euer Gott und keiner mehr, und nicht wird mein Volk auf immer zu schanden werden.

klärung von עַשׂ aufgefasset werden müsste. Es wäre denkbar, dass hier עַשׂ Einschub eines Lesers ist, der das einfache עַשׂ neben מַלְאֲכָי nicht verstand und eine nähere Bestimmung vermisste. Angesichts von Esr 10:13 kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass im Unterschied von מַלְאֲכָי dem Saat- und מַלְאֲכָי dem Ernteregen עַשׂ den Winterregen bezeichnen kann, so dass also hier auf den reichl. Regen, den sie empfangen, hingewiesen wird. Dass bei עַשׂ von dem Tempusbegriffe abgesehen werden muss, weil es sich um noch zukünftige Ereignisse handle, ist eine ungegründete Behauptung Hitzl.'s; der Verf. hat diese Worte niedergeschrieben, als diese verschiedenen Dinge hinter ihm lagen vgl. zu 2:19 und hernach. Was aber ist mit עַשׂ anzufangen? Meist erkl. man mit dem Trg.: im ersten Monat, aber wozu diese Zeitbestimmung zu מַלְאֲכָי neben dem nicht näher bestimmten עַשׂ bzw. עַשׂ? Und könnte עַשׂ, das in Zeitangaben gewöhnlich im ersten Monat ist, ohne Weiteres diese Bedeut. haben? LXX. Syr. lasen ohne Zweifel עַשׂ bzw. עַשׂ, was allein einen befriedigenden Sinn giebt. LXX. Syr. scheinen freilich auch das erste עַשׂ nicht gelesen zu haben, sie übers. τὰ προφῆτα, nur ist nicht zu sehen, was sie etwa lasen. In 1:16 haben sie dasselbe Wort, wo MT. אֵל bietet, aus dem die Entstehung unsers עַשׂ sich gar nicht begreifen liesse. Oort THt XIX S. 56 vermuthete daher עַשׂ vgl. HChr 11:23. Gen 45:23, Vollers (ZATW IV, S. 14) עַשׂ. Jedenfalls ist der Ged. in v. 23a vor 23b auffallend. Vgl. übrigens zu v. 23 Lev 26:4. Dtn 11:14. v. 24 fällt wieder in den Ton von v. 19. 20 zurück: wir haben wie dort wieder Perf. consec., so dass die Vermuthung nahe gelegt ist, dass v. 21—23 Einschub sind, so würden sich auch am leichtesten die Perf. in diesen v. erklären; doch ist bei der eigenthümlichen Art der Darstellung unsers Proph. eine sichere Entscheidung nicht möglich. Nach עַשׂ v. 25 liegt es nahe, anzunehmen, dass die Heuschrecken mehrere Jahre hintereinander erschienen sind. Nothwendig ist diese Annahme nicht vgl. zu 1:4a. 2:19, Steiner vermuthet, dass die Heuschrecken mit den Früchten und Blättern auch die in den Blattwinkeln sitzenden Knospen, aus denen die Fruchtzweige des nächsten Jahres sich entwickeln sollten, zernagt haben und so also die Zerstörung sich über zwei Jahre erstreckte, freilich bleibt dabei אֵל עַשׂ schwierig. Keils Behauptung, dass der Plnr. in unbestimmter Allgemeinheit stehe, scheitert an der Determination vgl. Gen 21:7. Ps 45:6f. אֵל als der allgemeinste Name steht voraus, ihm folgen die besonderen. v. 26 hebt die Folge des in v. 24 verheissenen Segens heraus vgl. v. 19. יֵבֶשׂ אֲבָלִים אֲבָל וְשִׁבְתִּי וְהָלַלְתִּי יְהוָה bildet zugleich den Gegens. zu 1:13. Zu den Inf. abs. אֲבָל vgl. K. § 113, 3b und zu dem עַשׂ näher bestimmenden לִשְׁמֹחַ vgl. K. § 114, 2 Anm. 4. לִשְׁמֹחַ vom »Lobe Gottes« gebraucht, gehört vorwiegend der späteren Sprache an, in der es gradezu zum kultischen terminus geworden ist. Der letzte Satz יְהוָה אֵל ist identisch mit dem Schl. von v. 27: dort ist er an seiner guten Stelle, er schliesst den ganzen vorhergehenden Ged. ab, dagegen passt er weniger gut vor v. 27. Offenbar ist der Satz mit Wellh. zu streichen. An diesem wiedergesehenkten Gottessegne werden sie erkennen, dass Jahve in Isr. ist und dass er und kein anderer ihr Gott ist. Zu v. 27 vgl. Jes 45:17, wo offenbar das Original zu unserer Stelle vorliegt, ist doch der Gedanke 27a vgl. Jes 45:1 ein im Deuteriojesaja mannigfach ventilirter. Höchst bedeutsam ist יְהוָה: da wir es durchaus mit Juda und Jerus. zu thun haben, so zwingt uns dies von Juda

3 ¹Und darnach will ich meinen Geist über alles Fleisch ausgiessen, und eure Söhne und Töchter sollen weissagen, eure Greise sollen Träume haben, eure Jünglinge sollen Gesichte sehen. ²Und auch über die Knechte und Mägde will ich in jenen Tagen meinen Geist ausgiessen. ³Und ich will Zeichen am Himmel und auf Erden geben: Blut und Feuer und Rauchsäulen. ⁴Die Sonne

gebrauchte **יָשַׁלַּח** jedenfalls für die Abfassungszeit in die Zeit nach 722 herabzugehen, erst seitdem war die Möglichkeit zu der Uebertragung dieses Namens auf Juda gegeben. Zu dem Ged. v. 27 vgl. v. 17 die Frage des Spottes. Zu **שָׁמַיִם** vgl. Ex 202. Dtn 56 und zu **אֶרֶץ** vgl. Dtn 435. Jes 456.

Cap. 3. Danach giesst Jahve seinen Geist über das ganze Volk aus, ruft Zeichen am Himmel hervor, die den Tag Jahves verkündigen; dann werden alle, die den Namen Jahves anrufen, zu Jerusalem gerettet. Diese Weissagung vom kommenden Tag Jahves ist bezeichnend für die Zeit unseres Proph.: als er drohend bevorstand, hält man einen Busstag, damit er fern bleibe, und jetzt, wo jene Vorboten des Tages Jahves verschwunden sind, richtet man seine Erwartungen auf ihn. Nimmt man die eigenthümliche Thatsache hinzu, dass der Proph. in e. 1. 2 die Heuschrecken als Vorboten dieses Tages ansieht, die doch in keiner ursächlichen Beziehung zu ihm stehen, so wird der Schluss schwerlich zu umgehen sein, dass der Tag Jahves in dieser Zeit keine wirklich drohende Gefahr war, sondern dass er nur um desswillen in der Anschauung des Proph. eine so grosse Rolle spielt, weil dieser ganze Vorstellungskreis zum festen Bestand der eschatologischen Anschauungen der damaligen Zeit gehörte, ein Schluss, der seine Bestätigung in der Thatsache findet, dass unser Proph. in den hier hervortretenden Ideen sich von älteren Proph. abhängig erweist.

Die Zeitbestimmung v. 1 **כִּי יָבֹאוּ** ist ganz allgemein und verknüpft nur überhaupt das Folgende mit dem vorhergeschilderten Segen: wie der Proph. früher jene Heuschrecken, so sieht er jetzt den eben begonnenen Segen Jahves als Vorboten des Tages Jahves an. Jahves Geist, der jetzt nur einzelne, die Propheten, erfüllt, wird dann über alles Fleisch ausgegossen. Natürlich kann **כָּל בָּשָׂר** weder die Thierwelt noch auch die Heiden einschliessen: jenes nicht, weil das Thier nirgend als Träger des göttlichen Geistes erscheint, dies nicht, weil aus dem Folgenden hervorgeht, dass der Proph. nur an die Juden denkt vgl. Ez 362ff. 3711. 3929. Er sagt nicht etwa: nicht nur eure Söhne und Töchter, sondern selbst die Heiden, sondern: selbst eure Knechte und Mägde: sie bilden die Steigerung zu **כָּל בָּשָׂר** v. 1. Die Heiden sind vielmehr Gegenstand des göttl. Gerichts vgl. 42ff. Hitz. hat behauptet, dass diese drei Formen der Geistesäusserung absichtlich auf die drei Lebensalter vertheilt seien: im geschwächten Geiste des Greises offenbare Jahves Geist sein Dasein nur noch durch Träume, Gesichte der Nacht Job 3315; die noch kräftige lebhaft Phantasie des Jünglings und Mannes habe Gesichte des Tags, erhalte höhere Offenbarungen in der eigentlichen Vision; in der Seele des Kindes wirke er vollends den furor sacer. Aber weder ist es wahrscheinlich, dass **אֲנִי** hier auf den furor sacer zu beschränken ist, vielmehr steht der Ausdruck offenbar im allgemeinen Sinn von der prophetischen Thätigkeit überhaupt, noch findet sich sonst innerhalb des AT's eine Berechtigung, diese Arten der prophetischen Offenbarung in dieser Weise auf die verschiedenen Lebensalter zu vertheilen vgl. Num 126. Offenbar sind die einzelnen Arten der prophetischen Offenbarung hier in dichterisch freier Weise auf die verschiedenen Lebensalter vertheilt, und der Ged. ist kein anderer als der, dass dann keine Propheten mehr nöthig sind, weil alle Glieder des Volkes zu solchen geworden sind. Ob das freilich im eigentlichen Sinn zu verstehen ist, ist sehr fraglich, vielleicht wollen die vv. 1. 2 nichts andres als Ez 3929 vgl. v. 2 sagen. v. 2 steigert durch **וְאֵת** den Gedanken: selbst die Sklaven werden dieses Geistes theilhaftig. v. 3. 4 betonen, wie besondere Zeichen am Himmel und auf Erden hervortreten werden als Vorboten des grossen und furchtbaren Tages Jahves. Es war eine weitverbreitete Anschauung der alten Zeit, dass

wird sich in Finsterniss wandeln und der Mond in Blut, ehe der grosse und furchtbare Tag Jahves kommt. ⁵Und jeder, der den Namen Jahves anruft, wird gerettet, denn in Jerusalem wird eine Schonung sein, wie Jahve gesagt hat, und bei den Entronnenen, welche Jahve beruft.

4 ¹Denn siehe in jenen Tagen und in jener Zeit, wo ich die Gefangenschaft Judas und Jerusalems wende, ²da werde ich alle Völker versammeln, und sie in das Thal Josaphat hinabführen, und ich will dort mit ihnen rechten betreffs meines Volkes und meines Erbes Israel, das sie zerstreut haben unter die Völker, und mein Land haben sie getheilt, ³und über mein Volk haben sie

die Natur in enger Verbindung mit dem Völker- und Menschenleben stehe: aussergewöhnliche Naturereignisse, besonders am Himmel, deuten auf grosse Ereignisse in der Völkerwelt, und auch das AT. weiss von einem solchen Zusammenhange von Natur- und Menschenwelt. **נִיזְנִים** sind eben solche Erscheinungen, wie sie sofort in v. 4 geschildert werden. Blut und Feuer und Rauchsäulen deuten auf Mord und Brand d. i. auf Krieg vgl. Ez 38²². Die Deutung von Scholz, wonach v. 3b mit 23 sachlich identisch sei, ist natürlich verkehrt, wie sollte der Proph., nachdem die Plage eben überwunden war, wieder auf dieselbe zurückgreifen? Das hier und Cut 36 sich findende **הַיָּמִים** ist offenbar identisch mit **קָדְשֵׁי** vgl. König II, 497. v. 4 giebt die Ausführung zu 3a. Zu der Verfinsterung der Sonne vgl. 22. 10. 415. Ex 10^{21ff}. Am 89. Jes 13¹⁰. 34¹. Jer 4²³. Ez 32^{7f}. Der Mond nimmt einen blutrothen Schein an; 4b = Mal 3^{23b} vgl. auch oben 21. 11. v. 5 weist darauf hin, wer allein diesem grossen Vernichtungsgericht, das der Tag Jahves bringen wird, entgeht: Jerusalem wird von ihm nicht betroffen, deshalb werden die hier Wohnenden, über die Jahves Geist ausgegossen ist, und die deshalb Jahve anrufen, gerettet; **נִלְטָה** ist zunächst abstr. »Rettung, Entrinnen« und dann coll. »die Entronnenen«. Der Schluss, wird gewöhnl. so aufgefasst, dass man in dem **זֶה** קָדְשֵׁי das Subj. zu **בְּיָמֵיהֶם** sieht (Ew., Keil, Merx): »und unter den Uebriggebliebenen sind die, welche Jahve rufte und zwar will Keil spec. an die aus der Heidenwelt Berufenen denken. Aber weder dürfte dann das unerlässliche **בְּיָמֵיהֶם** fehlen, noch deutet irgend etwas darauf hin, dass der Relativs. so von dem vorausgehenden Wort zu trennen ist. Treffend hat Steiner geltend gemacht, dass die **נִלְטָה** der geschlossenen Schaar der in Jerus. Geretteten und dort beisammen Wohnenden als die einzelnen an verschiedenen Orten Entrinnenden gegenüberstehen. Jahve ruft sie herbei nach Jerus., damit sie an dem den Bewohnern Jerus.'s verheissenen Heile Theil nehmen, sie alle zusammen bilden die **נִלְטָה**. Nach Keil stehen sich **נִלְטָה** und **נִלְטָה** nicht gegenüber, sondern da beides wesentlich identische Begriffe sind, die daher auch nebeneinander erscheinen vgl. Jer 42¹⁷. Jos 8²², so sei **בְּיָמֵיהֶם** = **בְּנִלְטָה**; aber diese Erklärung fordert die oben schon abgewiesene Lösung des Relativs. von **בְּיָמֵיהֶם**. Mit **נִלְטָה אֵלֶי יְהוָה** bezieht sich der Proph. auf einen früheren Ausspruch, vielleicht hat er Ob v. 17 im Sinne. Vgl. übrigens zu unserem cap. Act 2^{17—21}.

C. 4, 1—8. Jahve hält über die umwohnenden Völker im Thale Josaphat Gericht ob all des Bösen, das sie an seinem Volke gethan haben. Durch **בֵּי** v. 1 ist dies cap. 4 eng mit c. 3 verbunden: es beginnt die Schilderung jenes grossen Gerichtstages, auf den 3^{1b} hingewiesen und damit die Erläuterung des Ged. in 3⁵: in Jerus. wird eine Rettung sein, weil eben Jahve im Begriff ist, über die Heiden Gericht zu halten. Ueber den Sinn von **שֵׁיב שְׁבִי** vgl. zu Am 9¹¹. Da die vv. 2. 3 offenbar auf das Exil als historisches Ereigniss Rücksicht nehmen, von einer Rückführung des Volkes aber in c. 1. 2 nicht die Rede ist, sondern vielmehr das Volk als auf dem Boden Palaestinas und in Jerusalem gegenwärtig vorausgesetzt wird, so kann die Formel **שֵׁיב שְׁבִי** hier nicht in ihrer ursprünglichen, sondern nur in abgeleiteter Bedeutung in Betracht kommen: die Exulanten waren thatsächlich zurückgekehrt, aber die Erfüllung der messianischen

das Loos geworfen, die Knaben haben sie für ⁴Speise* gegeben und die Mädchen haben sie für Wein verkauft und getrunken. ⁴Und was wollt ihr mir auch, Tyrus und Sidon und alle Gebiete von Philistaea, wollt ihr mir eine That vergelten oder mir etwas anthun? Eilends schnell will ich eure That auf

Weissagungen, die man sich mit der Wendung des Gefängnisses verknüpft dachte, was nicht eingetreten; deshalb hoffte man auch in der nachexilischen Zeit noch immer auf Ereignisse, die das שׁוֹבֵי שְׁבוּיָם voll realisiren würden vgl. Merx S. 37. Wen der Prophet unten כל הָעַמִּים im Auge gehabt hat, sagen die vv. 4—8. Diese Völker führt Jahve in das Thal Josaphat. Das ist nicht jenes II Chr 20 erwähnte Thal, in dem Josaphat seinen Sieg über Moabiter, Ammoniter und Mëuniter errungen haben soll, dies Thal heisst עֵקֶב הַבִּיכָה vgl. II Chr 20^{20ff.} und ist offenbar mit dem heutigen Wadi Bereikû südl. von Thekoa identisch vgl. Robinson phys. Geographie S. 106, während wir hier offenbar an ein Thal in der Nähe Jerusalems vgl. auch Zeh 14¹ zu denken haben. Da der Proph. in v. 12 den Namen יְרוּשָׁלַם deutet, da er in v. 14 an die Stelle des Namens עֵקֶב יְרוּשָׁלַם den andern Namen עֵקֶב הַחַיִּיךְ setzt, so kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass der Name יְרוּשָׁלַם von dem Proph. frei gebildet bezw. mit Rücks. auf seine Bedeutung gewählt ist. Ist diese Anschauung richtig, so lässt sich natürlich auch die Frage nach der Lage des Thales nicht genauer beantworten: bei Jerus. vollzieht sich das Gericht Jahves. Warum grade hier, das wird klar aus Ez 38¹: seit Ezechiel war dies Gericht vor Jerus. über die Heidenwelt ein stehender Zug in dem eschatologischen Gemälde vgl. zu Meh 4^{11ff.} Zeh 14¹ יְהוֹרֵם ist nicht das Land sondern das Volk selbst vgl. 217 Ps 33¹². Meh 7¹⁴ עַל עַיִן findet seine weitere Erklärung in אֲשֶׁר יִצְרָאֵל; der Relativsatz wird durch den directen Satz fortges.: יִצְרָאֵל אֲשֶׁר הִלְכִי. Mit Recht behauptet Keil, dass diese beiden Sätze in v. 2 fin. sich nicht mit Cred. Hitz. u. a. auf den feindl. Einfall der Philister und Araber unter Joram von Juda II Chr 21^{1ff.} beziehen können, denn die Wegführung einer Anzahl Gefangenen könne nicht eine Zerstreuung des Volkes unter die Heiden genannt werden, noch weniger könne man die Plünderung des Landes und der Hauptstadt ein Zertheilen des Landes nennen, vielmehr setzen diese Worte 2 fin. die Zerstreung des Volkes unter die Heiden und die Eroberung und Besitznahme des ganzen Landes durch die Heidenvölker voraus; nur ist die Ansicht Keils nicht zu beargümentiren, dass diese Situation erst durch die Römer herbeigeführt sei, das Wort kommt zu seinem vollen Recht, wenn Joel hier auf das chaldäische Exil zurückblickt. Zudem würde ja Keils Auffassung voraussetzen, dass wir es hier in diesen Sätzen mit einer Weiss. zu thun haben, was doch zweifellos die Perff. verbieten, die v. 2 fin. keine andere Erklärung zulassen als in v. 3 ff. Der Versuch יְהוֹרֵם von Nordisrael zu verstehen, so dass also hier auf die Zerstörung des nördlichen Reiches hingewiesen wäre, scheitert an dem Zusammenhang von 42 mit 41 und dem stehenden Sprachgebrauch des Joel, nach dem יְהוֹרֵם und יְהוֹרֵם identische Begriffe sind. v. 3 giebt die weitere Ausführung zu v. 2 fin.: die Volksglieder werden verlost vgl. Ob v. 11. Absichtlich betont der Prophet, dass dieser Frevel dem Volke Jahves zugefügt ist, darin liegt Jahves Recht zum Gericht begründet. v. 3b steigert ihren Frevel: Jünglinge und Jungfrauen werden vor ihnen zum Zweck schönester Genussucht verkauft. Da הִלְכָה der Preis für den Genuss des Weines ist, so wird הִלְכָה der Hurenlohn sein, den sie für den Gebrauch der Huren geben, nicht aber wird man den Satz so zu verstehen haben, dass sie für den Jüngling die Hure eintauschen (Wellh.). Vielleicht ist mit Oort ThT 1876, 367 zu lesen יִצְרָאֵל vgl. Vulg. in prostibulo = בְּזִיזָה: so gewinnen wir zwischen v. 3b—3c einen guten Parallelismus. An wen der Proph. bei diesen Frevelthaten gedacht hat, sagt v. 4: Phönicië und Philister. וְנִי hebt also nicht das אֲנִי heraus, das würde doch nur möglich sein, wenn vorher bestimmte Völker erwähnt wären, vielmehr bezieht sich וְנִי wohl auf den ganzen Satz: was habe ich auch Rücksicht auf euch zu nehmen, warum sollte ich euch nicht auch strafen (Wellh.). וְנִי אֲנִי ist nicht nach Jdc 11¹². Hos 14⁹ zu er

euer Haupt bringen, ⁵die ihr mein Silber und mein Gold genommen und meine besten Kostbarkeiten in eure Paläste gebracht habt. ⁶Und die Kinder Judas und Jerusalems habt ihr den Söhnen Javans verkauft, um sie möglichst weit zu entfernen von ihrem Lande. ⁷Siehe ich will sie aufstören von dem Orte, wohin ihr sie verkauft habt, und ich bringe euer Thun auf euer Haupt, ⁸und ich verkaufe eure Söhne und eure Töchter in die Hand der Juden, und die werden sie in die *Gefangenschaft* verkaufen zu einem fernen Volk, denn Jahve hat's geredet. ⁹Ruft dies aus unter den Völkern, heiligt einen Krieg, wecket auf die Helden, es mögen sich nahen, herankommen alle Kriegsmänner.

klären, das verträgt der Werthlaut nicht, vielmehr ist die Frage ihres Affectes wegen unvollständig und wird sofort in disjunctiver Form wieder aufgenommen und ergänzt (Hitz.). כל גלילי וכל אשכנזי sind die fünf philistäischen Fürstenthümer vgl. Jos 13.2. Der Sinn der Doppelfrage kann natürlich nur sein: wollt ihr mir ein Unrecht, das ich nach eurer Ansicht euch angethan, vergelten oder mich ohne Veranlassung befehlen? In beiden Fällen wird Jahve gar schnell ihr Thun auf sie selbst zurückfallen lassen. Zu כל נהיה vgl. Jes 52s und zu השיב ביטא vgl. Ob v. 15. Ps 717. v. 5. 6 geben an, was sie Jahve und seinem Volke gethan haben: 1) sie haben den Tempelschatz geplündert und die kostbaren Geräthe in ihre Paläste gebracht. Es kann sein, dass v. 5 zugleich mit an des Volkes Schätze gedacht ist, in erster Linie bezieht sich der v. aber jedenfalls auf die Tempelschätze. כל היכלים sind nicht nur ihre Tempel, sondern auch ihre Paläste, vgl. Am 83. Jes 13.2. Meist wird v. 5 auf die Plünderung Jerus.'s durch die Philister und Araber unter Joram ben Josaphat bezogen, aber selbst wenn die Nachricht II Chr 21 u. f. besser beglaubigt wäre als sie es ist, dennoch bliebe das Bedenken, dass II Chr 21 u. f. weder die Phönicier noch auch eine Plünderung des Tempels erwähnt. Worauf unsere vv. sich beziehen, wissen wir nicht, was bei der Dürftigkeit der Nachrichten aus der nachexilischen Zeit nicht auffallend ist; 2) die Einwohner Judas und Jerus.'s haben sie den בני הימים verkauft. Dies sind zweifellos die Griechen wie Gen 10.2. Jes 66.19. Ez 27.13. 19. Zech 9.13. Dan 8.21. 10.20. 11.2. I Chr 15. 7, schon in den Inschriften Sargons II kommt der Name vor. Wahrscheinlich ist hier an die griechischen Kolonien im fernen Westen zu denken, was namentlich v. 6b nahe legt, vgl. de Hoop Scheffer in ThT XLX, 587f. Im 5. Jhdt. und den folgenden waren die syrischen Sklaven, zu denen auch die jüdischen gehörten, in Griechenland sehr gesucht vgl. Robertson Smith in Eneycl. Britannica XIII, 705. In der alten Zeit waren die Edomiter die Zwischenhändler auf dem Sklavenmarkt vgl. zu Am 1.6. 9. Die Phönicier erscheinen auch bei Ez. als Sklavenhändler, er erwähnt griechische Sklaven in Tyrus vgl. 27.13. v. 7. 8 weisen auf die kommende Vergeltung: Jahve führt die als Sklaven verkauften Glieder seines Volkes wieder heim und giebt die Phönicier in ihre Gewalt, dann werden die letzteren an die Sabäer (?) verkauft. Das Gesetz der Vergeltung findet so seine volle Realisirung. Zu נכר ברך vgl. Jde 24. 38 u. ö. שָׂבָאִים = שָׂבָא Gen 10.7 die Sabäer, jenes mächtige Handelsvolk in Arabia felix. LXX scheint allerdings hier לָשָׁבִי gelesen zu haben, eine L.A., welche sich insofern empfiehlt, als man vor לָשָׁבִי נכר ברך, das doch offenbar Appos. zu שָׂבָאִים sein soll, ein אל nicht erwartet, während man die Determination vermisst. Zu כִּי יִרְבֶּה vgl. Ob v. 18.

v. 9—17 bringt die Vollziehung des in v. 2 angekündigten Gerichts über alle Heiden. Angeredet sind diese Heiden nicht direct, sondern offenbar die Herolde, welche Jahves Botschaft unter die Völker bringen sollen. וְאָמַר v. 9 nimmt die Botschaft v. 10 voraus. קִישׁ מִלִּירוּחַ ist nicht den Krieg ansagen (Hitz.), sondern ihn weihen, d. h. die vor unmittelbarem Beginn desselben nöthigen Opfer vollziehen, um sich den Schutzz der Gottheit zu sichern vgl. ISam 7.8f. Jer 64 und m. Arch. I, 372. Was bei Isr. üblich war, war gewiss nicht anders bei den andern Völkern. הִקְרִיִּי steht nicht intrans., so

¹⁰Schmiedet eure Pflugscharen zu Schwertern und eure Winzermesser zu Lanzen um, der Feigling spreche: ein Held bin ich. ¹¹*Auf* und kommt, alle Völker ringsum, und versammelt euch, dorthin führe, Jahve, deine Helden. ¹²Die Völker mögen sich aufmachen und heranziehen in das Thal Josaphat, denn dort werde ich thronen um alle Völker ring-um zu richten. ¹³Leget die Sichel an, denn reif ist die Getreideernte, kommet, tretet, denn die Kelter ist voll, die Kufen fliessen über, denn ihre Bosheit ist gross. ¹⁴Unendliches Völkergedränge im Thal der Entscheidung, denn nahe ist der Tag Jahves im Thal der Ent-

dass הנבירים Vocativ wäre, sondern letzteres ist Accus. und jenes trans. wie v. 7, vgl. Jer 51n. Mit נשׂא tritt die dritte Pers. ein: es beginnt schon hier die Forderung Jahves an die Völker. v. 10 ist Anrede an die Heiden, wie aus v. 11f. sich mit Sicherheit ergibt. Die Werkzeuge des Friedens sollen sie zu Waffen umschmieden, um gerüstet dem Entscheidungskampf entgegenzugehen. Die entgegenges. Forderung für die messian. Friedenszeit vgl. Jes 21. Mich 43 vgl. zu der letzten Stelle. Selbst der Schwache und Verzagte soll sich ermannen und zum Helden werden. Holzingers Bemerkung (ZATW IX, 115), dass die qattalbildung zur Bezeichnung einer passiven Eigenschaft dient, ist unrichtig: die Grundbedeutung von הלשׁ ist »schwach sein« und הלשׁת׳ ist aus הלשׁ entstanden, eine qattalbildung, die gebraucht wird zur Bezeichnung von Individuen, denen eine Eigenschaft in besonderer Stärke innewohnt vgl. Stade Grammatik I, § 217 a. נשׂא in v. 11 ist fragl. LXX. Trg. Syr. erkl. »sich versammeln«, doch ist nicht zu sehen, wie diese Erklärung, die auch wegen קבצו ihre Schwierigkeit hätte, zu rechtfertigen ist. Schwerlich ist es auch mit חזק zusammenzustellen (Ges.); D. H. Müller vgl. ZDMG XL, 168 dachte an arab. غاث zu »Hilfe kommen«. Vielleicht ist der Text verderbt, Wellh. vermuthet נשׂא, was nach v. 9 חזק gut in den Zusammenhang passt. Sehr auffallend bleibt נקבצו, man erwartet den Imper., desshalb sehen Keil u. a. die Form geradezu als Imp. an, der sein anlautendes נ abgeworfen vgl. K. § 51, 2 Am. 3, aber es fehlt durchaus an sichern Beispielen dafür, zu Jes 43 vgl. Dillmann und Duhm. Wahrscheinl. ist der Text verderbt und נקבצו zu lesen. שמה weist auf den Ort, wo die Heidenvölker sich versammeln, nämlich das Thal Josaphat in der Nähe Jerus.'s. נהר ist aram. und entspricht hebr. נהר. Jahves Helden sind die himmlischen Heerschaaren, vgl. Ps 10320. 7825, nicht aber die Juden (Ew. Schmoller u. a.), die viele Exegeten irrig auch schon v. 9 angedeutet sein lassen vgl. Calv. Umbr. Schmoll u. a. v. 12 greift wieder auf v. 11a zurück. Zu עלה vgl. v. 9 und Hos 22. עץ יהושפט ist, wie schon oben gesagt, ein vom Proph. frei gewählter Name: sofort in v. 12b erläutert er diesen Namen und begründet die Aufforderung in v. 12a. v. 13 wendet sich Jahve an die von ihm herbeigeführten Helden, damit sie seinen Urtheilsspruch vollstrecken. Das Gericht ist unter den Bildern der Getreideernte und Weinlese vorgestellt, daher die Aufforderung: leget die Sichel an, tretet: בשל, das sonst im Hebr. die Bedeut. »kochen« hat, heisst hier wie im Aram. »reif werden«, und ירה ist Imp. zu ירה, das hier = ירך vom Treten oder Keltern steht. כר ist die mit Trauben gefüllte Kelter im Unterschied von קב der mit Most gefüllten Kufe. Zu השׂיץ vgl. 224: dort war es Bild für die reiche Ernte, hier Bild für die grosse Zahl der zum Gerichte reifen Menschen. Der Schluss. giebt die sachl. Erläuterung zu בשל קבצו und כי בשל כר und כי נלכד כר vgl. Gen 65. v. 14 ff. schildern das Gericht und zwar so, dass v. 14 zunächst auf die im Thale Josaphat versammelten Völkermassen hingewiesen wird. החרים bezeichn. hier die Volksmassen, meist steht es freilich im Sing., der Plur. in Ez 3220; die Wiederholung des Wortes soll die grosse Masse des Volkes zum Ausdr. bringen. Zur Wiederholung von החרים im Sinne von »zahllose Menge« vgl. K. § 123d 3 und zu dem Anruf vgl. K. § 147, 3. החרין wird aber hier schwerlich »der Dreschschlitten« sein vgl. Calv., Merx, Orelli u. a., dieser Name wäre nach den Bildern v. 13 sehr auffallend, sondern es ist »der Beschluss, die

scheidung. ¹⁵Sonne und Mond verfinstern sich und die Sterne ziehen ihren Glanz ein. ¹⁶Und Jahve brüllt von Zion aus und lässt von Jerus. aus seine Stimme ertönen, dass Himmel und Erde erbeben. Aber Jahve ist eine Zuflucht für sein Volk und eine Feste für die Kinder Israel. ¹⁷Und ihr werdet erkennen, dass ich Jahve euer Gott bin, der ich auf Zion meinem heiligen Berge wohne, und Jerusalem wird unantastbar sein, so dass Barbaren nicht ferner durch es hinziehen. ¹⁸Und dann an jenem Tage werden die Berge triefen von Most, und die Hügel fließen von Milch, und alle Bäche Judas werden von Wasser fließen, und eine Quelle wird vom Hause Jahves aus gehen und das Thal Sittim bewässern. ¹⁹Aegypten wird zur Oede werden und Edom zur öden Wüste wegen der Frevel an den Kindern Juda, weil sie unschuldiges Blut in ihrem

Entscheidung vgl. Jes 1022. v. 15. Der Tag wird eingeleitet durch Verfinsternung der Gestirne vgl. 210. 34. Jes 1310. Ez 327. Mt 2429. Mk 1324f. v. 16a ist = Am 12a, vgl. Jer 2530, während 16b eigenartig ist. Aus der Vergleichen unsers v. mit Am 12 ergibt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass 416 sekundär ist, denn mit יַעֲקֹב בְּיָמָיו יִשְׁלַח leukt der Proph. in gewohnte Bahnen ein, vgl. 210, während demgegenüber Am 12b durchaus eigenartig ist. Zu 16c vgl. Jes 46: sein Volk wird von dem Gericht nicht betroffen. v. 17 betont die Folge, die sich aus diesem Gericht ergibt: sie werden erkennen, dass Jahve ihr Gott ist vgl. 227, der in ihrer Mitte wohnt, und für alle Zukunft es verhindert, dass Fremde durch Jerus. ihren Weg nehmen vgl. Zeh 98. Ehe die Chaldäer über Jerus. triumphirten, hatte Jahve nach Ezechiel die Stadt verlassen und sich auf den Götterberg im Norden zurückgezogen, ja nur weil er Jerus. verlassen, konnten die Feinde über dasselbe triumphiren vgl. Ez 1. 84. 12. c. 28 u. ö. Sein Wohnen in Jerus. ist Vorauss. für die Wiederbegnadigung, sein Wohnbleiben macht einen abermaligen Triumph der Heiden über Jerus. zur Unmöglichkeit vgl. Zeh 98. 1421. Jes 521. Zu 'הַיָּמָיו vgl. Ob. v. 17.

v. 18—21 stellen den Segen, der nach dem Gericht über Israels Land kommt, dem Verderben gegenüber, das Aegypten und Edom trifft. v. 18a ist im Wesentl. = Am 913b und zwar kann auch hier kein Zweifel sein, dass die letzte Stelle Original ist, unser Proph. wandelt das ursprünglichere הַיָּמָיו הַזֶּה, wohl in Erinnerung an das an Milch und Honig fliessende Land, in הַיָּמָיו הַזֶּה: selbst auf den Hügeln finden die Thiere jetzt saftige Weide, so dass sie überreichlich Milch geben, während bisher die Vegetation auf den Bergen zuerst erstarb. Dann giebt es in Juda auch keinen Wander täuscht, dann wird jeder Bach zum אֵין. Wahrseinh. ist עֵץ הַטֵּב ein besonders dürres wasserarmes Thal, thatsächlich wächst ja auch die Akazie (הַטֵּב) auf dürrern Boden. Wo es zu suchen ist, ist freilich fraglich. Jedenfalls muss es in der Nähe Jerus.'s sein, wenn die von Jerus. ausgehende Quelle es bewässern soll, kann also nichts mit אֵין הַטֵּב jenseits des Jordan zu thun haben, vgl. Wünsche und Merx, ebenso wenig ist es das Kidronthal, da man nicht sieht, warum es hier einen andern Namen trägt, vielmehr ist es wahrscheinlich identisch mit dem heutigen Wadi al Sant, westlich von Jerus., durch das die Strasse nach Askalon geht: beide Namen sind identisch. Die Vorstellung von der von Jerus. ausgehenden Quelle geht auf Ezechiel zurück vgl. Ez 471ff., sie findet sich auch Zeh 148. Zu den Akkuss. bei den verbiis der Fülle vgl. K. § 138, Anm. 2. v. 19 hebt demgegenüber Aegypten und Edom heraus, weil beide offenbar in der Zeit unsers Proph. von besonders verhängnissvoller Bedeutung waren. Worauf spec. v. 19b sich bezieht, können wir bei unserer mangelhaften Kenntniss der nachexilischen Gesch. nicht angeben; jedenfalls ist es klar, dass v. 19 sich in ganz andrer Weise vom Boden der nachexilischen als der alten Zeit aus begreifen lässt. Zu v. 19b vgl. Ob 10, wo st. בְּיָמָיו יִשְׁלַח sich אֵין יַעֲקֹב findet, hier vielleicht geändert, weil

Lande vergossen haben. ²⁰Juda aber wird in Ewigkeit bleiben und Jerusalem auf Geschlecht und Geschlecht. ²¹Und ich will ihr Blut *rächen*, nicht werde ich ungestraft lassen, und Jahve wohnt auf dem Zion.

die Begründung sich zugleich auf Aegypten beziehen sollte. Das Suff. in אֲרָצָם geht auf das Subj. in שָׂרָם; es handelt sich um Juden, die in Idumaea und Aegypten vergewaltigt sind, insofern begründet das Suff. die über Idumaea und Aegypten kommende Verwüstung. Wenn Scholz die Beziehung des Suff. in אֲרָצָם auf die Juden damit motiviert, dass eben nach allen prophet. Schilderungen des letzten Feindes dieser in das Land Juda kommt, so beweist das nicht, was es beweisen soll: allerdings versammelt sie Jahve in seinem Land und vernichtet sie im Thal Josaphat, aber der von ihnen verübte Frevel fällt in frühere Zeit und ist der Grund dafür, dass sie zum Vernichtungsgewalt in das Thal Josaphat geführt werden. v. 20 greift wieder auf den Ged. von v. 18 zurück und setzt ihn in einer durch den Gegens. v. 19 bestimmten Art fort. 20b zeigt, dass יִרְמִיָּה nicht als Name des Volkes = בְּתֵי יִרְמִיָּה (Scholz), sondern des Landes in Betracht kommt, demnach יִרְם = bewohnt bleiben. v. 21 ist sehr fraglich. נָקָה Pi. kommt sonst nur mit dem Accus. der Pers. vor in der Bedeut.: Jemand für unschuldig ansehen, erklären, ungestraft lassen. Dementsprechend wollte Merx erklären: ich erkläre Judas und der Bewohner von Jerus. Blut für נָקָה, oder kürzer: ich erkläre die Judäer des messian. Zeitalters für נָקָה; das reine Blut darf nicht vergossen werden, was früher in Aeg. und Edom geschehen ist. Aber weder sachlich noch sprachlich empfiehlt sich diese Auffass.: sachlich nicht, weil ja Jahve auch schon bisher durch den an Juda verübten Frevel seiner Feinde, welche schuldloses Blut vergossen haben, zum Einschreiten bestimmt ist, wie 19b ausdrücklich sagt, sprachlich nicht, weil נָקָה hier in dem Sinn des »unantastbar« stehen würde, den es nicht hat. Gewöhnlich hat man נָקָה = »sühnen, durch Bestrafung wegschaffen bezw. wegzuheben« genommen und meist דָּם von der Blutschuld der Juden verstanden. Freilich wird in diesem Sinn gewöhnlich דָּם gebraucht, aber es kommt doch auch דָּם so vor, vgl. Ex 221. Num 3527 und Dtn 1910, so dass von hier aus sich keine Schwierigkeit ergäbe, wohl aber ist unbestreitbar, dass sich נָקָה in dem eben angegebenen Sinn oder gar dem »rächen« nicht nachweisen lässt, und auch kaum zu begreifen wäre, wie neben נָקָה »unbestraft lassen« dasselbe Verbum zu der Bedeutung »rächen« d. h. »strafen« hätte kommen können. LXX hat ἐξαζηήσω, scheint also נִקְיָה wie der Syr. gelesen zu haben, das auch II Reg 97 sich in derselben Bedeut. wie hier findet. In den Zusammenhang passt der so gewonnene Ged. gut: v. 21a greift auf v. 19b zurück. Die Verbindung von נִקְיָה לֹא als Relativs. zu דָּם, die von den meisten angenommen wird, ist unmöglich, weil sie נָקָה in einer Bedeut. fassen, die es sonst nicht hat. Stein. gab die Möglichkeit zur Erwägung: נִקְיָה דָּם nach Jer 2529 als Frages. zu fassen, zu dem נִקְיָה לֹא die Antwort giebt: und ich sollte ungestraft lassen ihr Blut? ich lasse es nicht ungestraft, aber 1) ist diese Frage hier durchaus unmotiviert, 2) kann das Perf. mit Wav nach den vorhergehenden analogen Perf. hier schwerlich fragend gefasst werden, 3) bleibt auch so die Schwierigkeit des דָּם, da das verb. sonst immer mit persönl. Obj. verbunden wird. Das Einfachste wird es sein נִקְיָה לֹא als Forts. von נִקְיָה aufzufassen, also als Perf. proph., das hier am Schluss um die Gewissheit der Drohung anzudeuten ganz an seiner Stelle ist. Der Ausdr. ist gewählt mit Rücks. auf נָקָה v. 19: sie haben דָּם נָקָה vergossen, aber sie sollen nicht נִקְיָה bleiben. Das Obj. fehlt, weil aus dem Zusammenhang leicht zu ergänzen: die Feinde, die das unschuldige Blut vergossen haben, vgl. Na 13, wo es ebenfalls absolut steht. v. 21b ist nicht Schwursatz: so wahr Jahve auf Zion wehnt, so lässt sich י in Hebr. nicht nachweisen, sondern v. 21b greift auf v. 20 zurück und hebt die Hauptsache heraus: weil Jahve in Zukunft auf dem Zion wohnt, darum bleibt auch Jerusalem, er wird nicht mehr wie in der Vergangenheit von dannen ziehen und damit sein Volk den Heiden preisgeben, vgl. zu v. 17.

A m o s.

§ 1. Die Person des Propheten Amos.

Aus dem Prophetenbuche selbst c. 710ff. erfahren wir, dass Amos Schafzüchter gewesen ist, ehe er als Prophet in Bethel auftrat. Mit jenen in festen Vereinigungen lebenden Bene Nebiim, welche prophetische Begeisterung pflegten, stand er in keinerlei Berührung, sondern hinter der Herde weg hatte ihn Jahve berufen, und gewiss ist er, nachdem seine Wirksamkeit in Bethel durch die Feindschaft des Amasja ein Ende gefunden, zu seinem ursprünglichen Beruf zurückgekehrt. Als Heimath wird 1) Thekō'a genannt, das offenbar mit jenem 2 Sidn, südlich von Bethlehem gelegenen Städtchen dieses Namens vgl. II Sam 142. 2326. I Chr 234. 45. II Chr 116. 2030. Jer 61 identisch ist. Da sein Buch sich eigentlich ausschliesslich mit dem nördlichen Reiche beschäftigt, so hat man diese Identification beanstandet und Amos zum Bürger des nordisraelitischen Reiches gemacht, und besonders Oort (ThT XIV, 122 ff.) hat diese Meinung auch durch den Hinweis darauf zu stützen gesucht, dass Sykomoren (שקמיון 714) nur in der Küstenebene und im Jordanthal, nicht aber auf dem gebirgigen Theil des Landes, also auch nicht bei Thekō'a wachsen. Aber nirgends ist davon die Rede, dass die Sykomoren, deren Früchte Amos gebrauchte, bei Thekō'a gewachsen seien; da er als Hirt mit seinen Herden je nach der Jahreszeit auch verschiedene Gegenden durchzogen hat, so ist gar nicht ausgeschlossen, dass er jene Maulbeerfeigen am ganz anderen Ort als bei Thekō'a gepflückt hat. Dass diese Maulbeerfeigen in der Šephela standen, ist sicher vgl. I Reg 1027, diese Šephela ist aber nicht die Küstenebene, sondern das dem Gebirge vorgelagerte Hügelland vgl. A. Smith The Hist. Geogr. of the Holy Land S. 201 ff., die Entfernung von dem jud. Thekō'a war demnach nicht eine besonders grosse, und es ist wohl denkbar, dass Amos in einem der Seitenthäler Judas eine solche Sykomorenpflanzung besass, wohin er sich dann zu bestimmter Zeit begab. Für die oben vertretene Anschauung sprechen zwei Gründe: 1) Der Beginn seiner Predigt: Jahve brüllt von Zion und von Jerusalem lässt er seine Stimme ertönen, dass der Hirten Auen welken und das Haupt des Karmel dürr wird: ist nur im Munde eines aus dem Süden stammenden Propheten begreiflich, wo der jerusalemische Tempel eben alle anderen Heiligthümer in den Schatten

gestellt hatte. Wie sollte ein Bürger des Nordreichs auf eine solche Wendung kommen? Aus Amos vgl. 44f. 54f. 814 und aus Hosea vgl. 415. 58 u. ö. wissen wir zur Genüge, dass Bethel, Gilgal, Beersäba und Dan die von den Einwohnern dieses nördlichen Reiches besuchten Heiligthümer waren, aber es kam ihnen nicht ein, sich nach Jerusalem zu wenden. Volz erkennt diesen aus v. 2 sich ergebenden Grund an, bestreitet aber die Aechtheit von v. 2, doch ohne zureichenden Grund. An diesem aus 12a zu folgernden Ergebniss ändert der in 12b erwähnte Karmel nichts: als der höchste Berg des im Besitz der Israeliten befindlichen Westjordanlandes, dessen Vegetation wegen seiner Höhe am wenigsten von der Sonnenglut zu leiden hatte, bot er sich ungesucht, um mit dem vorwiegend im Süden befindlichen Weideland den Gedanken zum Ausdruck zu bringen, dass Nord wie Süd von Jahves Zornesgericht getroffen wird. 2) Nicht minder bedeutsam ist des Amasia Forderung 712: „gehe nach Juda und iss dort dein Brod und Weissage“, eine Forderung, die nur begreiflich ist, wenn Amasia wusste, dass Amos Bürger des südlichen Reiches war. Wenn Oort darauf hinweist, dass Amasia unter dieser Voraussetzung hätte sagen müssen: 'שֶׁב אל וגו', so wird er selbst einer derartigen Forderung keine unbedingte Nothwendigkeit zuschreiben können. Noch weniger besagen die von Zejdner beigebrachten sprachlichen Momente, welche den Amos als Bürger des nordisraelitischen Reiches darthun sollen, ein Theil derselben beruht eher auf Textfehlern als auf Idiotismen vgl. מְהֵאָב 68 בּוֹשֶׁבֶכָם 511, ein anderer auf höchst zweifelhaften Conjecturen Zejdners vgl. 419, wo שָׁבִי = צָבִי st. שָׁבִי und 610, wo מְזָרֵר = מְשָׁרֵר st. מְקָרָה gelesen werden soll. Vgl. über die Frage der Heimath des Proph. ausser Oort noch Graetz Gesch. I, 402. II, 82. H. Zejdner Stemmen voor Waarheid en Vrede S. 548ff. und ThSt IV, 196 ff. VI, 247 ff. Schuurmans Steekhoven VII, 222 ff. und Budde in Sem. Stud. S. 106 ff.

Ogleich aus den einfachsten Verhältnissen hervorgegangen, zeigt Amos sich doch nicht nur mit den Zuständen seines eigenen Volkes und zwar bis in die leitenden Kreise hinein vertraut, er hat auch einen offenen Blick für die umliegenden Völker: er weiss von einer Tradition, welche die Aramäer (von Damaskus) mit K̄ir, die Philister mit Kaphthor in Beziehung setzt, er hat von den Thaten der damascenischen Aramäer in Gilead sowie von dem Frevel der vielleicht mit jenen verbündeten Ammoniter gehört, er ist auch mit dem Verhältnisse Moabs zu Edom bekannt und weiss, was das philistäische Gath sich hat zu schulden kommen lassen. Schon Stüchel (Comment. zum Hiob S. 276) hat darauf hingewiesen, dass sich diese Bildung des Amos vielleicht daraus erkläre, dass in diesen südlichen Gegenden, in denen der Hirt Amos herumzog, ein sehr lebhafter Handelsverkehr war, den ein reger Geist für sich ohne Schwierigkeiten fruchtbar machen konnte. Vielleicht erklärt sich so auch des Propheten Erkenntniss von den im Nordosten erstehenden Rächern der verletzten Gerechtigkeit Jahves: als ihm durch Jahve die Gewissheit von dem über Israel hereinbrechenden Gericht zu Theil ward, wird es ihm klar, dass die Assyrier, von deren Thaten er gehört und bei denen sich grade damals wohl neues stärkeres Leben regte, die Vollstrecker dieses Gerichts sein werden. Deutlich spiegelt sich zugleich in seiner prophetischen Predigt sein ursprünglicher Beruf wieder: dem Hirten- und Land-

leben sind vorwiegend seine Bilder entnommen vgl. 2.13. 3.4f. 12. 4.1f. 5.11. 17. 19. 6.12. 7.1f. 4f. 8.1f. 9.3. (13f.), und deutlich tritt uns der einfache Sinn des Landmanns entgegen, der für den Luxus und die Prasserei der Grossen einen besonders geschärften Blick hat vgl. 2.6ff. 3.6ff. 4.1ff. 5.7ff. 6.1ff. 8.1ff. Seine unvergleichliche Grösse besteht vor allem in seiner ethischen Persönlichkeit: voll der feinsten Empfindung für die verschiedensten Formen der Ungerechtigkeit, die ihm im Leben seiner Zeit entgegentraten, hat er auch wie kein andrer die Erkenntniss von Jahve als dem gerechten Gott gezeitigt, welcher nicht Opfer sondern Gerechtigkeit von den Gliedern seines Volkes will, und welcher der Gerechtigkeit, wenn auch auf den Trümmern Israels, zum Siege verhilft.

§ 2. Die Zeit des Propheten.

Aus den c. 7 uns erhaltenen Nachrichten wissen wir, dass die Wirksamkeit des Amos in die Zeit Jerobeams II. fällt, die Ueberschrift empfängt so durch den Inhalt ihre volle Bestätigung. Die andere in der Ueberschrift enthaltene Nachricht, dass er zwei Jahre vor dem Erdbeben aufgetreten sei, beruht ohne Zweifel auf alter Tradition, da sie aus dem Inhalt des Buches nicht erschlossen sein kann, leider ist sie für uns so gut wie bedeutungslos, da wir bestimmtere Nachrichten über das Datum dieses Erdbebens nicht haben. Die Zeit Jerobeams II. lässt sich mit annähernder Sicherheit feststellen. Auf Jerobeam II. folgte sein Sohn Zacharja, derselbe wurde aber schon nach sechs Monaten durch Sallum gestürzt, der selbst wiederum nach einem Monat einer Verschwörung des Menahem zum Opfer fiel, vgl. II Reg 15.6ff. Dieser Menahem wird im Jahre 738 als dem Tiglat Pileser II. (= Phul II Reg 15.19) tributpflichtig erwähnt. Offenbar hatte Menahem diesen assyrischen König zu Hilfe gerufen, weil er der Parteilungen im Lande allein nicht Herr werden konnte, wir werden demnach 738 nicht in die erste Zeit des Menahem setzen dürfen, vielleicht ist er um 742 auf den Thron gekommen. Da nun Jerobeam II. 41 Jahre regiert haben soll, so wird man mit annähernder Sicherheit in die Zeit 785—780 den Anfang seiner Regierung zu setzen haben. Er war bekanntlich der kraftvollste und glücklichste Regent des nördlichen Reiches. Zwar soll schon Joas über Benhadad III. gesiegt haben II Reg 13.25, doch erst Jerobeam war der eigentliche Besieger der damascenischen Syrer. Die Erfolge des Joas und des Jerobeam waren wahrscheinlich sehr wesentlich durch das Vordringen der Assyryer bedingt: Rammanirari III. besiegte den König Mari' von Damascus und eroberte die Stadt (806, 805, 797), ebenso kämpfte Salmanassar III. siegreich gegen die Syrer, er hat 773 Damascus und 772 das Land Hatarik vgl. חֲרָק Zeh 91 bezwungen; wahrscheinlich haben wir nach dieser Zeit der Assyryerkämpfe den Krieg des Jerobeam gegen Damaskus anzusetzen. Als Amos auftrat, hat Jerobeam diese siegreichen Kämpfe hinter sich: die leitenden Stände pochen auf ihre Macht und weisen auf Israels glückliche Kämpfe hin vgl. zu 6.8. 13. 8.7. Ueppigkeit und Verschwendung sind jetzt hier bei den Machthabern zu Hause vgl. 2.8. 3.12. 4.1ff. 6.1ff., ja es ist nicht unwahrscheinlich, dass jener Prevel, den Amos an den

Damascenern 12 und den Ammonitern 114 rügt, in den letzten Kämpfen mit den Aramäern und den diesen verbündeten Ammonitern verübt ist. Wir werden demnach das Auftreten des Amos in die letzte Hälfte der Regierung Jerobeams II. zu setzen haben. Valeton suchte die Zeit noch näher durch den Blick auf die assyrische Geschichte zu bestimmen, indem er nämlich darauf hinwies, dass des Amos Predigt von dem aus dem Norden kommenden Feind wahrscheinlich durch das Auftreten Tiglat Pileser III. (seit 745) bestimmt sei, da seine beiden Vorgänger Assurdāni III. 772—754 und Assurnirāri 754—745 verhältnissmässig friedliche, auch in ihrer Macht mannigfach beschränkte Fürsten waren, erst mit Tiglat Pileser II. tritt ein Wendepunkt in der Stellung der Assyrier in Vorder-Asien ein. Aber wenn des Amos Weissagung durch diese historischen Verhältnisse bestimmt wäre, müssten wir sein Auftreten fast an das Lebensende Jerobeams II. d. h. gleichzeitig mit dem des Hosea setzen und doch verräth das Auftreten des Amasja und die von ihm gemeldete Erregung über des Amos Gerichtsweissagungen nichts davon, dass ein anderer Prophet dasselbe Gericht verkündigt hat, ja Hosea erweist sich deutlich als der jüngere von Amos abhängige Prophet. Demnach nicht durch seine politische Combinationsgabe, sondern durch die in ihm auftauchende und von Jahve gewirkte Gewissheit kommt Amos zu seiner Predigt von Israels Untergang. Welche Factoren dabei mitgewirkt haben, das zu entscheiden sind wir nicht in der Lage vgl. Valeton Amos en Hosea Nijmwegen 1894.

§ 3. Das Buch des Amos.

Es kann schwerlich einem Zweifel unterliegen, dass die von Amos in Bethel gehaltenen Reden sich nicht völlig mit den in seinem Buche aufgezeichneten decken, das folgt nicht nur aus der in c. 1. 2 hervortretenden Rücksicht auf andere Völker, die so in einer Rede zu Bethel schwer begreiflich ist, sondern auch aus der Form, die so wohl Eigenart eines Schriftstellers, nicht aber eines Volksredners ist, namentlich die regelmässig wiederkehrende Form in c. 1. 2 und in c. 7. 8, sowie stereotype Formeln, wie sie 4. 6. 8. 9. 10. 11 sich finden, erheben das über alle Zweifel. Wir haben demnach in den in unserm Buch aufgezeichneten Reden nur den Hauptinhalt seiner Predigt zu sehen. Ohne Zweifel hat Amos selbst diese Aufzeichnungen gemacht, das ist nicht nur durch die oben hervorgehobene Freiheit, mit der er das gesprochene Wort wiedergibt, wahrscheinlich, das erhebt auch c. 7. 8, wo das *Tehe* des Propheten so stark heraustritt, über jeden Zweifel.

Freilich intact sind uns die Aufzeichnungen des Propheten nicht erhalten. Die nach 4. 12 zu erwartende Ankündigung des Vernichtungsgerichtes, als des einzigen Mittels, das nach all den vergeblichen Gerichten übrig bleibt, um die verachtete Gerechtigkeit zu sühnen, fehlt in unserm jetzigen Texte, ebenso nach 9. 7 eine Darlegung und weitere Ausführung offenbar desselben Gedankens. Auch andere Stellen wie 3. 1. 2. 5. 1—3 machen mehr den Eindruck eines Restes einer einst ausführlicheren Darlegung als den des vollständig erhaltenen Niederschlags einer

prophetischen Rede. Andererseits finden sich in unserm Buch eine Reihe von Einschiebseln, die von der Hand unsers Propheten nicht herrühren können. Dahin gehören abgesehen von kleinen Glossen n. s. w. jene vv. 413, 58, 9, 95, 6, in denen Jahve als der allmächtige Herr der Natur dargestellt wird; ferner die Gerichtsverkündigung an Juda 24, 5 und wahrscheinlich die an Edom 119, 11, die Bezugnahme auf die Altäre von Bethel 314b, auf Sakkut und Kēwan 523, auf die Eroberung von Kalne, Ḥamat und das philistäische Gath 62, auf eine Episode aus der Pestzeit 69, 10, auf das Erdbeben beim kommenden Gericht 88, den zu spät erwachten Hunger und Durst nach dem Worte Gottes 811, 12, die Mahnung 412, 13 und vor allem die Heilsweissagung am Schluss 98—15, vgl. die Darlegungen in der Exegese der einzelnen Stellen.

Damit ist schon gegeben, dass unser Buch so nicht aus der Hand des Propheten selbst stammen kann, was mit Evidenz auch daraus folgt, dass jetzt Reden, beziehungsweise Redetrümmer, nebeneinander gestellt sind, ohne dass ein Zusammenhang irgendwie erkennbar, oder aber der Anfang einer neuen Rede immer deutlich markiert wäre, vgl. 31, 2, 33ff, 33ff, 41ff, 51ff, 518ff. Wir werden demnach unser Buch als Arbeit eines Spätern anzusehen haben, der die von Amos aufgezeichneten und vereinzelt umlaufenden Reden zusammengestellt hat. Cap. 1, 2 und c. 7—88 bzw. —97 waren wohl zwei grössere Ganze, die auf Amos Hand selbst zurückgehen.

Unser Buch zerfällt deutlich in drei grössere Theile: 1) c. 1, 2 gewissermassen das Praeludium: Jahves Gericht über das Unrecht ausserhalb Israels und in Israel selbst. 2) c. 3—6 eine Reihe einzelner Reden bzw. Redestücke, in denen sich Amos ausschliesslich mit Israel beschäftigt und das diesem verkündigte Gericht nach den verschiedensten Seiten begründet. 3) c. 7—97 die Gerichtsvisionen und die Geschichte des Zusammenstosses zwischen Amos und Amasja; an sie schliesst sich eine letzte Gerichtsverkündigung, in der der Prophet alle seine vorhergehenden noch überbietet. Der Anhang c. 98—15 endlich giebt den Ausblick in die messian. Zeit, in der die verfallene Hütte Davids wieder aufgerichtet und das Reich in seinem alten Umfang wiederhergestellt sein wird.

§ 4. Bedeutung des Propheten für die religionsgeschichtliche Entwicklung.

So kurz die Wirksamkeit des Amos auch gewesen ist, so bedeutungsvoll war sie für die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels.

Die Beziehung Israels zu Jahve war in den Tagen des Amos eine alte und von keiner Seite angezweifelte, die Differenz zwischen Amos und seinen Zeitgenossen lag vielmehr in der Frage, wie diese Beziehung zu denken ist, und welche Forderungen Jahve an Israel zu stellen hat. Nach der Auffassung der Israelliten war das Band zwischen Jahve und ihnen ein, so zu sagen, natürliches: von Israel allein wird Jahve verehrt, nur in Israels Land standen seine Altäre und wurden ihm Opfer dargebracht, in ihnen bestand wesentlich Israels Leistung an

Jahve, je zahlreicher sie waren, um so mehr glaubte man seiner Hülfe sicher zu sein. In der That liess es die Zeit des Amos auch am Cultus nicht fehlen: mit Eifer besuchte man die Heiligthümer in Bethel und Gilgal, in Dan und in dem tief im Süden liegenden Beerseba 44. 5. 814, man opferte und zehntete 44. 52ff. Nach 27 scheint dieser Jahve-Cultus sich auch in nichts von dem Baals-Cultus unterschieden zu haben, denn wenn der Prophet ihnen vorwirft „ein Mann und sein Vater gehen zur Dirne um meinen heiligen Namen zu entweihen“, so kann dies Wort kaum auf etwas andres als die zur Ehre der Gottheit sich preisgebenden Kedeschen bezogen werden. In Folge dieser Leistungen an Jahve war das Vertrauen unerschütterlich, dass Jahve mit ihnen sei, und voll froher sicherer Zuversicht sehen die Armen und Gedrückten dem Tage Jahves entgegen, in der Gewissheit, dass er für sie nur Heil bringen könne 518ff. Es kann uns nicht Wunder nehmen, dass bei dieser Auffassung der Beziehung zwischen Jahve und Israel von einer Beeinflussung des sittlichen Lebens durch den Jahvismus keine Rede sein konnte: Jahve-Verehrung und sittliche Verkommenheit gingen neben einander her. Grade die leitenden und besitzenden Stände zeichneten sich durch Rechtsunterdrückung und Vergewaltigung der Armen, durch Kornwucher und Hartherzigkeit aus, und alle Hinweise auf kommende Gerichte wiesen sie mit der Bemerkung: „uns kennt Jahve allein“ zurück, woran sich natürlich sofort der Schluss reihte: darum sind wir unter seinem Schutze auch sicher vor jedem Gerichte der Zukunft.

Dieser ganzen Auffassung von dem Verhältniss Jahves zu Israel erklärt Amos dadurch den Krieg, dass er zum Mittelpunkt der ganzen Gottesidee die Gerechtigkeit macht. Auch vorher galt ja Jahve als Schirmherr der Sitte und des Rechts, ja ein Elias hatte um des Justizmordes willen, den Ahab an Nabot und seiner Familie begangen, diesem das Gericht verkündigt IReg 2118ff., aber keiner hatte doch bis dahin den Gedanken der Gerechtigkeit und Sittlichkeit mit solcher Enorgie in den Mittelpunkt der ganzen Gottesidee gerückt als Amos. Aus dieser Auffassung Jahves ergibt sich, dass die Centralforderung Jahves nicht die des Opfers ist, im Gegentheil: Jahve hasst ihre Opfer und Feste 521, er will vielmehr, dass sich das Recht in Israel so reichlich wie Wasser und Gerechtigkeit so ununterbrochen wie ein unversieglicher Bach daherwälze 524. Amos kennt kein Israel allein zu Theil gewordenes Gesetz, das codificirt vorläge, und in dem Jahve ausgesprochen hätte, was Israel ihm leisten muss, sondern Recht und Gerechtigkeit haben universelle Bedeutung, und jedes Volk weiss vermöge des ihm sich bezeugenden sittl. Urtheils oder Gewissens, was Recht und Unrecht ist, darum kommt für Jahve auch nichts darauf an, wer das Unrecht gethan hat, ob Israel oder andere Völker: er straft daher auch die Moabiter, nicht etwa weil sie sich gegen Israel vergangen haben, sondern weil sie gegen den König von Edom gefrevelt haben, vgl. zu c. 1 u. 2. Von hier aus begreift sich des Amos Stellung zum Cultus. Der Cultus ist nicht die unerlässliche Bedingung für Jahves Wohlgefallen und behütende Liebe, waren doch die 40 Jahre des Wüstenaufenthalts eine Zeit des besondern Liebesbeweises, und doch hat Israel damals Jahve keine Opfer dargebracht vgl. 525. 240. Wenn Israel auch allein Jahve verehrt hat, darum hat Jahve doch nicht zweierlei

Mass für Israel und für andere; kennt er Israel allein, wie sie behaupten, so folgt daraus nicht, dass er Israel gegenüber die Augen zudrückt, sondern dass er vielmehr gerade an Israel seine Schuld heimsucht 32. Sünde bleibt überall Sünde, ob sie innerhalb oder ausserhalb Israels sich findet, und straft Jahve den Frevel an andern Völkern c. 1ff., so doch erst recht an Israel 27ff. So wenig umgekehrte Welt bestehen kann, so wenig auch diese in Israel übliche Verachtung aller Forderungen des Rechts 612. So sehr steht dieser ethische Gottesbegriff im Mittelpunkt, dass Amos sich nicht scheut die letzte Consequenz zu ziehen: Jahve verwirft und vernichtet dies Volk, das allein in der Gegenwart ihn verehrt, in dessen Land allein seine Altäre stehen; aber so wenig ist diese Vernichtung Israels zugleich eine Vernichtung Jahves, wie seine Gegner annehmen, dass vielmehr Jahve in dieser Vernichtung Israels durch Assur seinen grössten Triumph feiert: auf den Trümmern Israels triumphirt die von Israel zu Boden getretene Gerechtigkeit, der Schein ist vernichtet und das Recht, die Moral hat sich allein als wesentlich und dauernd herausgestellt. Mit so ungeheurem Nachdruck war, wie Wellhausen mit Recht hervorhebt, die Sünde nie als durchaus moralischer Natur hingestellt, die Moral ist es, wodurch allein alle Dinge Bestand haben, das allein Wesenhafte in der Welt. Sie ist kein Postulat, keine Idee, sondern Nothwendigkeit und Thatsache zugleich, die lebendigste persönliche Macht — Jahve, der Gott der Mächte. Zornig, zerstörend macht sich die heilige Realität geltend, sie vernichtet allen Schein und alles Eitle!

Von diesem ethischen Gottesbegriff aus ergab sich mit Nothwendigkeit die Durchbrechung des bisherigen Partikularismus: Jahve ist nicht mehr nur der Volksgott Israels, er ist grösser als sein Volk, als der Gott des Rechts wird er der Weltgott, der Natur und Menschenwelt in den Dienst der Rechtsidee stellt, deren Verletzung an Israel wie an andern Völkern heimgesucht wird vgl. c. 12. Als Gott der Gerechtigkeit, der die Kräfte der Natur sich dienstbar zu machen weiss, hat er sich schon in der Vergangenheit erwiesen, als er das sündige Volk mit Brand und Gilbe, mit Dürre und Hungersnoth, mit Heuschreckenplage und Pest und schliesslich mit Erdbeben heimgesucht hat 4ff., seine strafende Gerechtigkeit findet weder an der Seel noch an der Tiefe des Meeres eine Schranke, seine Hand weiss sie überall zu finden 9ff., nicht Assur sondern Jahve durch Assur vollführt Israels Untergang, Assur ist nur das Werkzeug in seiner Hand 213. 315. 527. 614. Nicht nur die Geschehnisse Israels, auch die der Aramäer und Philister hat Jahve in der Vergangenheit geleitet 97. Das ist der stärkste Ausdruck, zu dem sich der Prophet in seinem Gegensatz gegen die Volksanschauung von der Beziehung Jahves zu Israel versteigt, denn das klingt fast, als erkenne Amos Israel gar keinen Vorzug vor diesen Völkern zu. Thatsächlich empfängt dies Wort seine Beschränkung durch 32, das damit keineswegs unvereinbar ist (Oort), denn in diesem Wort: nur euch kenne ich unter allen Geschlechtern der Erde, das auch Amos gelten lässt, kommt die Thatsache zum Ausdruck, dass eben doch nur in Israel diese Erkenntniss von Jahve als Gott der Gerechtigkeit gezeitigt ist, d. h. sich hier Jahve offenbart hat, denn er hat die Nebiim erweckt 211, er ist es, der auch

Amos, diesen unbestechlichen Prediger der Gerechtigkeit Jahves, hinter der Heerde weg in seinen Dienst gerufen hat 715. Aber dieser Partikularismus hat seine Spitze gegen die Aussenwelt verloren, denn aus dieser bevorzugten Stellung Israels ergibt sich für Israel eine entsprechende Grösse der sittl. Verpflichtung, und wo diese nicht erfüllt wird, ein um so grösserer Ernst des Gerichts vgl. 32. Der folgenden Zeit blieb es vorbehalten, da wieder einzusetzen, wo Amos Halt gemacht hatte, nämlich die letzten Konsequenzen aus diesem Gottesbegriff des Amos zu ziehen und damit zum vollen Universalismus durchzudringen.

§ 5. Litteratur.

G. Baur Der Proph. Amos erklärt 1847. H. Oort De profet Amos ThT XIV, 114—158. G. Hoffmann Versuche zu Amos ZATW III, 87—126. J. H. Gunning JHtz., De godspraken van Amos vert. en verkl. 1885. Zeijdner Bijdragen to te teksteritiek op het O. T. in ThSt IV, 196 ff. VI, 247 ff. H. G. Mitchell Amos, Boston 1893. Valton Amos en Hosea. Een hoofdstuk uit de Geschiedenis van Israëls Godsdienst 1894. vgl. W. R. Smith Prophets. Lect. III. Billeb Die wichtigsten Sätze der alttestamentl. Kritik vom Standpunkt der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet, Halle 1893. Budde Die Ueberschrift des Buches Amos und des Proph. Heimath in Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut. 1897. S. 106—110.

I. c. 1. 2.

1 ¹Worte des Amos, *der zu den Schafzüchtern gehörte*, von Theko'a, welche er über Israel schaute, in den Tagen des Uzzija, des Königs von Juda,

I. c. 1. 2.

Cap. 1. 2 bilden ein zusammengehöriges Stück, wie das aus Form und Inhalt mit Sicherheit hervorgeht.

Ausgangspunkt der prophetischen Predigt ist die Gewissheit des über Israel und die umwohnenden Völker kommenden Gerichts, dessen Vollstrecker Amos zwar nicht erwähnt, aber zweifellos hat er an die Assyrer gedacht, welche unter Rammanirar III. (806. 805. 797) den König Mari' von Damaskus besiegt und die Stadt selbst erobert und auch unter Salmanassar III. mehrfach die Damascener besiegt hatten. Durch diese Umstände wesentlich begünstigt gelang Jerobeam II. die siegreiche Bekämpfung der damascenischen Syrer, so dass das Selbstgefühl der Israeliten sich kräftig regte und man seiner Machtmittel sich rühmte. Anders der Prophet, der grade jetzt mit unwiderstehlicher Gewissheit seiner Ueberzeugung Ausdruck giebt, dass Israel, nachdem Damas-

und in den Tagen des Jerobeam, des Sohnes des Joas, des Königs von Israel, zwei Jahre vor dem Erdbeben.

kus, seine Vormauer gegen Assyrien hin, gedemüthigt ist, vom Gerichte Jahves durch eben diese Assyrier ereilt werden wird. Begründet ist dies Gericht über Israel wie über die unwohnenden Völker in dem Frevl und der Ungerechtigkeit, denn Jahve, als der Gott des Rechts, strafft die Sünde, durch die er fortdauernd beleidigt wird, in gleicher Weise in Israel wie in der Heidenwelt, die Einen wie die Andern können also wissen, was recht ist; denn nicht auf ein geschriebenes Recht, in dem Jahve seine Forderungen zusammengefasst hätte, beruft sich der Proph., sondern er geht offenbar von einem natürlichen Recht aus, das sich jedem in seinem Gewissen bezeugt. So tritt gleich hier im Anfang die Gerechtigkeit Jahves als der eigentliche Mittelpunkt der Gottesidee des Propheten in der schärfsten Weise heraus: nur von ihr aus lässt sich die Predigt des Amos verstehen und die Fortentwicklung des israelitischen Gottesbegriffs begreifen, denn damit ist thatsächlich die Anschauung, dass Jahve nichts als Nationalgott Israels sei, überwunden. Je mehr das Volk die letztere Meinung theilte, um so unerhörter musste ihm diese Gerichtsverkündung, die in den Untergang Israels ja auch den Jahves einschloss, erscheinen; thatsächlich lag in dieser prophetischen Predigt von Jahve, dessen Gerechtigkeit in dem Untergang Israels triumphirte, die Möglichkeit diese Katastrophe zu überstehen, ohne religiös überhaupt Schiffbruch zu leiden: Jahve, der Gott Israels, wird ihnen der Weltgott, der seiner Forderung des Rechts in der ganzen Welt zum Siege verhilft.

Die Ueberschrift v. 1 stammt jedenfalls aus alter Zeit, wo über die Wirksamkeit des Amos noch eine bestimmte Tradition vorlag, denn die Nachrichten über seine Heimath und die genaue Zeit seiner Wirksamkeit lassen sich aus unserm Buch nicht erschliessen. Leider ist die Datirung nach dem Erdbeben vgl. Zeh 143 für uns werthlos, da uns nähere Nachrichten darüber fehlen; die andere nach Jerobeam II. findet ihre Bestätigung an dem ganzen Inhalt und besonders an 710ff. Vgl. bes. zu 715. Die Erklärung der Ueberschrift hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Es ist richtig, dass der erste Relativs. nicht lediglich Heimath und Stand des Proph. bezeichnen kann, dafür genügt ein בְּקִרְיַת אֲשֶׁר בְּקִרְיַת vgl. Jer 11, jedenfalls wäre הָיָה unmöglich. Oort (ThT XXV, 122 ff.) wollte auf Grund des cod. Vat. und mehreren minusc. בְּקִרְיַת lesen und fand in dieser Ueberschr. eine Bestätigung seiner Anschauung, dass Amos zwar Nordisraelit war, dass er aber den Rath des Amasja, nach Juda zu fliehen, befolgt und sich in Juda niedergelassen habe, wo er auch sein Buch geschrieben habe. Aber abgesehen davon, ob in der That das ex des cod. Alex. Correctur nach dem M.T. oder jene Uebers. des cod. Vatic. nicht vielmehr freie Uebers. des M.T. ist, ja ob es bei dem Missverständniss von v. 1 durch LXX überhaupt rathsam ist, auf Grund derselben Correcturen des M.T. vorzunehmen, hat schon Budde gegen Oort geltend gemacht, dass es nicht für בְּקִרְיַת, das nicht zu עֵשָׂה, sondern zu בְּקִרְיַת gehört, sondern für הָיָה eines andern Ausdrucks etwa אֲשֶׁר Jde 17ff. bedürfte, um den von Oort hier gefundenen Sinn zu gewinnen. Wellhausen sucht dem הָיָה der Ueberschr. so gerecht zu werden, dass er sie einem Zeitgenossen des Amos zuschreibt, der auf ihn als einen gewesenen hinweist. Aber wozu die Betonung eines derartigen Gedankens? Budde hat mit Recht zur Erkl. dieses Relativs. und des הָיָה auf 711 hingewiesen, so dass also hier betont würde, dass dieser Amos ehemals Viehzüchter gewesen war, dass er בְּקִרְיַת, aber nicht בְּקִרְיַת gehört habe, eine Thatsache, die bedeutsam genug war, um besonders herausgehoben zu werden. Geht dieser Relativs. auf 711 zurück, dann folgt freilich daraus, dass בְּקִרְיַת nicht zu ihm gehört, sondern vielmehr urspr. mit עֵשָׂה enger zu verbinden ist. Vielleicht war dieser Relativs. ursprüngl. die Randbemerkung eines Lesers, die dann in den Text an falscher Stelle eingedrungen ist. Für letztere Anschauung lässt sich das zweite אֲשֶׁר geltend machen, das über den ersten Relativs. fort sich auf הָיָה und nicht auf עֵשָׂה bezieht, eine auffallende Erscheinung, die

²Und er sprach:

Jahve brüllt von Zion und von Jerusalem lässt er seine Stimme ertönen; da trauern der Hirten Auen und des Karmels Haupt verlorrt.

³So spricht Jahve: Wegen dreier Frevel von Damaskus und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie Gilead droschen mit eisernem Schlitten.

sofort verschwindet, wenn der erste Relativs. erst später eingedrungen ist und die ursprüngl. Ueberschr. lediglich lautete: *הבִּי עֵינֶיךָ דַמָּשְׁקִי*. Von dieser Ueberschr. aus ergibt sich bei der zuletzt auch von Oort zugestandenen Ansicht, dass *דַמָּשְׁקִי* das bekannte jüdische Städtchen dieses Namens ist, keine Möglichkeit mehr Amos als Nordisraeliten in Anspruch zu nehmen vgl. Budde a. a. O. S. 106 ff.

v. 2 beginnt mit der allgemeinen Ankündigung des Gerichts: von Zion her, wo Jahve thront, erhebt sich ein Gewitter, das sich verderbenbringend nach allen Seiten, besonders nach Norden erstreckt. Aus 2b geht klar hervor, dass der Proph. an ein Gewitter im uneigentlichen Sinne denkt. Nur bei einem Proph. aus Juda begreift sich die Vorstellung von Zion als dem Wohnsitze Jahves. Wenn in 2b der Karmel erwähnt wird, so geschieht das einerseits, um die Schwere des Gerichts zu zeigen: erstarb auch die Vegetation der Ebene und der Hügel gar schnell, so blieb doch die auf der Höhe des Karmel; andererseits aber, weil das Gericht ja von dem Propheten besonders dem Nordreich verkündigt werden soll. Zu *לִפְנֵי* als Bezeichnung des Donners vgl. Ps 293ff. u. o. Ueber das Verhältniss unsers v. zu Jo 416 vgl. zu dieser St. Jüngst hat P. Volz a. a. O. S. 19f. die Anschauung vertreten, dass dieser v. hier unächt und aus Joel eingetragen sei, weil der Proph. damit thatsächlich seiner Zeit um ein Jahrhundert vorausgeeilt sei, er später auch gar keinen Gebrauch von der hier niedergelegten Anschauung mache, denn von einer Polemik gegen die Höhen finde sich nichts, ja nach 71ff. offenbare sich ihm Jahve in Bethel. Falle 12, so verschwinde damit auch der letzte Grund, Amos zu einem Judäer zu machen. Letzteres ist, wie vorher nachgewiesen, unrichtig. Aber ganz abgesehen davon sind die Gründe von Volz nicht durchschlagend; dass der Zion das allein berechnete Heiligth. sei, folgt aus 12 keineswegs, ebenso wenig ist mit dem hier niedergelegten Ged. nothwendig die Polemik gegen die Bamoth als illegitime Cultstätten gegeben wie Jes 6 beweist, vielmehr folgt aus 12 nur, dass Jerusalem zur Zeit unsers Proph. die andern Heiligthümer des Südreichs in den Hintergrund gedrängt hatte, und wer wollte das für die Zeit um 760 bestreiten? Ja ein derartiges Wort, das die Gerichtsdrohungen des Amos auf einen kurzen Ausdruck bringt, ist um so begreiflicher, als ja Amos bei der schriftl. Fixirung seiner Gerichtsdrohung das Nordreich und Bethel verlassen hatte in der Gewissheit, dass dies Beth Aven rettungslos dem Gericht verfallen sei.

Den einzelnen Donnerschlägen des Gerichtswetters entsprechen die einzelnen nun folgenden Katastrophen des Gerichts, das über Israel und die umwohnenden Völker wegen mannigfacher Sünden kommt, von denen eine herausgegriffen wird, die allein schon genügt, um die Frevler der Strafe zu überliefern. Gleich hier im Anfang erscheint Jahve als der, welcher das verletzte Recht und die unterdrückte Billigkeit überall rächt:

1) an Aram, speciell Aram Damaskus, v. 3-5, das mit unbarmherziger Grausamkeit sich an Gilead vergangen hat. »Drei« und »vier« dienen dazu, eine unbestimmte Vielheit zum Ausdruck zu bringen vgl. K. § 134, 6 Anm. Bei dem Suff. in *אֲרָמִי* ist ohne Zweifel an das im Mittelpunkt der prophet. Predigt stehende und in v. 2 angedeutete Gericht zu denken: die Aenderung in das zu nichtssagende *אֲרָמִי* (Hoffm. ZATW III, 97) ist daher überflüssig. Zu *הִשָּׁב* »zurücknehmen« vgl. Num 2320. Jes 4313. Unter den umliegenden Reichen war Aram Damaskus das mächtigste und das, welches zuerst von dem von Nordosten heranziehenden Gericht getroffen wurde. Das »Dreschen mit eisernem Dreschschlitten« ist bildl. Ausdruck für die harte grausame Behandlung

⁴Darum werde ich Feuer wider Hazael's Haus senden, dass es die Paläste Benhadads verzehre. ⁵Und ich zerbreche den Riegel von Damaskus und rotte die Bewohner von Bik'at Aven und den Scepterträger von Beth 'Eden aus, und Arams Volk soll nach Kir in die Verbannung, spricht Jahve.

⁶So spricht Jahve: Wegen dreier Frevel von Gaza und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie ganze Ortschaften vollzählig fortführten, um sie an Edom zu übergeben. ⁷Darum werde ich Feuer wider Gazas Mauer senden, dass es seine Paläste verzehre. ⁸Und ich werde die Bewohner von Asdod und den Scepterträger von Askalon ausrotten und werde meine Hand wider Ekron zurückwenden, damit der letzte Rest der Philister unkomme, spricht der Herr Jahve.

Gileads vgl. meine Archaeologie I, 232 f.; der Proph. denkt wahrscheinlich an die Kämpfe Hazael's in den Tagen Jehus vgl. II Reg 10 32 f. Zu 52 mit dem Inf. als Aequivalent eines vollständigen Causalsatzes vgl. K. § 158 Anm. 1. Für solchen Frevel soll Damaskus erobert und verbrannt werden und die Aramäer wieder nach Kir zurück, woher sie gekommen sind. v. 4 f. vgl. 97. Hazael und Benhadad sind typische Namen der damascenischen Könige. בִּיקְאֵת אָוֶן ist nicht Bezeichnung eines Statthalters sondern eines selbständigen Herrschers vgl. v. 8 und das griech. *αρχηγοίχος*, demnach ist auch Beth 'Eden nicht als Theil des damascenischen Reiches anzusehen — Hoffmann dachte an Gibb 'Adin bei Ma'lulä nordöstl. von Damaskus, andere an das *Παράδεισος* der Griechen — sondern offenbar mit Bit-Adini, einem aramäischen Reich auf beiden Ufern des mittleren Euphrat, das oft bei Asurnasirhabal und Salmanassar II. erwähnt wird, zu identificiren. Bik'at Aven ist nicht näher zu bestimmen, die Gleichsetzung mit Heliopolis = Ba'albek im Libanon beruht auf unzureichenden Gründen, denn LXX, welche das ägyptische On (Gen 41 45 durch Heliopolis deuten, haben zwar hier הַיְרֹס, aber das ist lediglich Wiedergabe der Consonanten wie in Hos 115. 58. 105. 8, wo an Heliopolis in keinem Fall gedacht werden kann. Wellb. vermuthet, dass הַיְרֹס vielleicht einen Gottesnamen verdeckt, doch vgl. Wetzstein in Delitzsch Jesaja² S. 702. הַיְרֹס ist noch nicht aufgefunden, keinesfalls hat es etwas mit dem Fluss Kur in Georgien zu thun, da diese Gegend ausserhalb der assyr. Eroberungen lag; schwerlich lag es auch in Medien (Schrader in HbA 827), denn nach Am 97 sollen von Kir die Aramäer eingewandert sein vgl. II Reg 169, wo aber LXX den Satz über die Exilirung der Aramäer nach Kir noch nicht hat, er ist also wohl aus unsrer Stelle nachträglich eingedrungen. Furrer BL III, 534 dachte an Cyrrhestica zwischen Orontes und Euphrat, Halévy (Rev. des Études Juives XI, 60) an Südbabylonien.

2) v. 6—8 die Philister werden vom Gericht getroffen, weil sie die Einwohner vollzählig fortgeführt und an die Edomiter übergeben haben, welche sie natürlich nicht behielten, sondern offenbar weiter verhandelten vgl. Jo 46. 8, Edom scheint demnach damals ein Mittelpunkt des Sklavenhandels, besonders des nach dem Süden hin, gewesen zu sein vgl. Dtn 28 68. Ob die Einwohner von Gaza, das hier natürlich nur als Vertreterin der Philister überhaupt genannt ist, die Getangenen selbst gemacht oder von andern Völkern übernommen und nur weiter verhandelt haben, ist aus unsrer Stelle nicht zu entscheiden. Zu שָׁלַח יָדָאָה vgl. Jer 13 19, wo mit Wellb. שָׁלַח zu lesen ist: Juda ist שָׁלַח d. h. so dass Niemand zurückblieb, vollzählig fortgeführt. Die Behauptung Wincklers (S. 183 f.) שָׁלַח יָדָאָה sei eine mit Rücks. auf v. 9 gemachte Glosse, ist unwahrscheinlich, weil שָׁלַח sich schlecht an לְהַחֲיוֹת anschliesst, man erwartet eine andere Präpos. An Gaza v. 6. 7 werden v. 8 Asdod, Askalon und Ekron angeschlossen, während Gatü fehlt, es liegt die Vermuthung nahe, dass es zur Zeit des Amos erobert bezw. zerstört war, doch wird man sich dafür weniger auf 62 (vgl. zu d. St.) als auf II Reg 12 18

⁹So spricht Jahve: wegen dreier Frevel von Tyrus und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie ganze Ortschaften gefangen an die Edomiter übergaben und an den Bruderbund nicht gedachten. ¹⁰Darum werde ich Feuer wider die Mauer von Tyrus senden, dass es seine Paläste verzehre.

¹¹So spricht Jahve: wegen dreier Frevel von Edom und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil es mit dem Schwerte seinen Bruder verfolgte und sein Mitleid erstickt hat, weil es seinen Zorn auf immer *bewahrt* und seinen Grimm auf immer behalten hat. ¹²Darum will ich Feuer wider Theman senden, dass es die Paläste von Bosra verzehre.

berufen können. Jedenfalls ist Gath nicht unter שארי זלזלים zu verstehen, was nicht die übrigen noch nicht genannten, sondern die noch Existirenden bezeichnet, also: die Philister gingen unter bis auf den letzten Mann vgl. אחרים 42. 91.

3) Tyrus wird derselbe Frevel wie den Philistern vorgeworfen v. 9. 10: auch sie haben Gefangene an Edom übergeben. Dass diese Gefangenen Israeliten waren, sagt unser Text nicht; da die Tyrier oft genug in Kampf mit andern Phönicern geriethen, wäre es durchaus möglich, an solche zu denken, und der Prop. tadelte dann die unnatürliche Härte, die sie an ihren eigenen Volksgenossen geübt haben. Das entspricht durchaus dem Vorstellungskreis des Amos, nach dem unmenschliche Grausamkeit u. s. w. auch dem Gewissen der Heiden sich als Frevel aufdrängt und von Jahve heimgesucht wird vgl. 13. 21. Die meisten Exegeten denken freilich an israelitische Gefangene und dann wäre ברית אדם auf das Verwandtschaftsverhältniss von Israel und Edom, nicht aber auf die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Israel und Tyrus (Hitz. n. a.) zu beziehen. — Wellhausen hat zu diesen vv. ein Fragezeichen gemacht, und in der That haben sie einiges Auffallende: der Vorwurf gegen Tyrus ist derselbe wie gegen die Philister, der stereotype Schluss אף ירה fehlt hier wie in den wohl zweifellos unächten vv. gegen Edom v. 11. 12, endlich erwartet man, da das Gericht von Norden nach Süden ergeht, diese vv. vor 6—8. Zur Fortsetzung des Inf. durch das Perf. vgl. K. § 114, 3 Anm. 1.

4) Den Edomitern wird der Untergang wegen ihrer erbarmungslosen und unaufhörlichen Verfolgung ihrer Brüder d. h. der Judäer verkündigt v. 11. 12. Zu שרר als Perf. frequentat. vgl. K. § 114, 3 Anm. 1 und 112, 3ay. In 11d ist auffallend 1) dass dem Zorn ein Zerreißen zugeschrieben, 2) dass נכרתי ohne ersichtlichen Grund durch das Suff. in שרתי wieder aufgenommen wird, 3) dass das Subj. auffallend wechselt: in ירתי, שרתי, שרתי ist Edom, in ירתי dagegen אף Subj. Treffend hat Olshausen (zu Ps 103a) die Schwierigkeit beseitigt: es ist ירתי st. שרתי וירתי st. שרתי לנצח st. שרתי zu lesen, so wird auch der Parallelismus ein besserer. Zum Parallelismus von שרתי und נרתי vgl. Jer 35, wo zuerst das seitdem häufigere verb. נרתי sich findet. Der Vergleich mit 22. 5 zeigt, dass נרתי nicht nothwendig Stadtname ist, auch sonst erscheint es als Landesname, es ist nach Ob 9 ein edomitischer und zwar Ez 2513 im Norden zu suchender Landstrich; נרתי ist auch Gen 3633. Jer 4913. 22. Jes 346 Name der oder einer edomitischen Hauptstadt, vielleicht war es Hauptstadt des eben erwähnten Theman und deckt sich mit el-Beseirch. — Diese gegen Edom gerichteten vv. gehören sicher späterer Zeit an, sie sind Einschub eines späteren Lesers, der Edom vermisste, denn 1) sind die Edom gemachten Vorwürfe in der Zeit des Amos historisch nicht verständlich, Edom war damals gar nicht in der Lage eine derartige Stellung Juda gegenüber einzunehmen, vielmehr waren die Edomiter den Judäern unterworfen, 2) findet sich nirgend in der älteren Literatur ein derartiger Edom gemachter Vorwurf, ja die jetzt in J. vorliegende Gestalt der Vätergesch. wäre gradezu ein Räthsel, wenn die alte Zeit bis zu Amos Erfahrungen gemacht hätte, wie sie offenbar diesen vv. zu Grunde liegen. Wie anders ist die Cha-

¹³So spricht Jahve: wegen dreier Frevel der Ammoniter und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie die Schwangeren Gileads aufschlitzten, um nur ihr Gebiet zu erweitern. ¹⁴Darum lege ich Feuer an Rabbas Mauer, dass es seine Paläste verzehre, beim Kriegsgeschrei am Tage der Schlacht, beim Sturm am Tage des Wetters. ¹⁵Und *Milkom* wird in die Verbannung gehen, *seine Priester* sammt seinen Fürsten, spricht Jahve.

2 ¹So spricht Jahve: wegen dreier Frevel Moabs und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannten. ²Darum will ich Feuer wider Moab senden, dass es die Paläste von Kerijot fresse, und Moab kommt um im Getümmel beim Kriegsgeschrei, beim

raeteristik von Moab und Ammon in den doch wohl J. zugehörigen vv. in Gen 1930—35! Erst mit der chaldäischen Zeit tritt Edoms Hass in seiner ganzen Schärfe hervor: die Edomiter machten mit Judas Feinden gemeinsame Sache, ja scheinen sie an Hass noch überboten zu haben; seit dieser Zeit tritt uns in der israelitischen Literatur eine der Stimmung unserer vv. verwandte entgegen. 3) Wellh. hat auch mit Recht darauf hingewiesen, dass die hier genannten Theman und Bostra erst seit der exilischen Zeit erwähnt werden (lediglich Gen 3633 könnte zweifelhaft sein, desgl. vgl. Dillmann zu d. St.).

5) v. 13—15. Wie Aram 13 ist auch Ammon über Gilead hergefallen und hat sich entsetzlicher Grausamkeiten schuldig gemacht, zu keinem andern Zweck als um sein Gebiet zu vergrössern. Von der hier im Kriege von den Ammonitern geübten Grausamkeit hören wir öfter auch bei andern Völkern vgl. II Reg 812. Hos 141, namentlich wird sie öfter von den arabischen Stämmen in ihren Grenzfällen geübt vgl. Wellhausen zu d. St. v. 14 לְבָנִים ist identisch mit dem Dtn 311 u. ö. erwähnten לְבָנִים בְּנֵי לְבָנִים, dem späteren Philadelphia, dem heutigen 'Ammān. לְבָנִים und בְּנֵי לְבָנִים sind im Wesentlichen synon. vgl. Num 214, bildliche Bezeichnungen des Kriegsturmes, dem die Stadt zum Opfer fällt. In v. 15 stimmen betreffs לְבָנִים LXX und Chald. mit MT., während Aqu. Symm. Hier. לְבָנִים lasen. Die Entscheidung wird davon abhängen, ob das von LXX Aqu. Symm. Theod. Syr. statt לְבָנִים übersetzte לְבָנִים ursprünglich ist, oder ob ein Einschiebsel aus Jer 487. 493 vorliegt. Da Jer 493 zweifellos von Am 115 abhängig und die Verdrängung des לְבָנִים zwischen לְבָנִים und לְבָנִים verständlicher als die Hinzufügung ist, so bieten die Uebersetzungen offenbar einen ursprünglicheren Text.

6) Moab wird von Jahves Gericht wegen seines Frevels an den Gebeinen des Königs von Edom, die sie zu Asche verbrannten, getroffen 2, 1—3. Die Grösse dieses Frevels wird verständlich, wenn man sich die Vorstellungen dieser Zeit über die Nephēš und ihr Fortleben nach dem Tode sowie die Bedeutung der Bestattung bei den Israeliten und den ihnen verwandten Völkern vergegenwärtigt vgl. meine Archaeologie I, 188f. 329. Dieser den Moabitern hier vorgeworfene Frevel findet sich auch sonst erwähnt vgl. Wellhausen zu d. St. Nichts zeigt übrigens deutlicher den sittl. Standpunkt des Amos als diese gegen die Moabiter erhobene Anklage: obgleich Isr. von diesem Frevel gar nicht betroffen war, zieht ihn Jahve doch vor sein Gericht, weil er eben die Sünde überall strafft, wo er sie findet. Wann die Moabiter diesen Frevel verübt haben, wissen wir nicht. Kerijot v. 2, jetzt Kureiāt, auch Jer 4824 und zwar ohne Art. erwähnt, kommt wohl als Hauptstadt in Betracht vgl. Inschrift Meša's Zeile 13. לְבָנִים kann hier nichts als das Kriegsgetümmel bezeichnen vgl. Hos 1014, die gehäufte Ausdrucksweise לְבָנִים entspricht der in 114. Hoffmanns Vermuthung, dass לְבָנִים ein alter Name der Akropolis von לְבָנִים zu sein scheine, lässt sich aus Jer 4845 vgl. Num 2417 nicht genügend rechtfertigen. Winckler nimmt eine Versetzung dieses לְבָנִים an, das aus לְבָנִים entstanden vor לְבָנִים gehöre, aber er ist dann nicht nur gezwungen das לְבָנִים vor לְבָנִים zu tilgen: Kerijot in Basan, sondern auch Jer 4845 zu ändern, was sehr bedenklich ist. Wie לְבָנִים 13.8,

Posaunenschall. ³Und ich rotte aus *seiner* Mitte den Herrscher aus, und alle *seine* Fürsten erwürge ich mit ihm zugleich, spricht Jahve.

⁴So spricht Jahve: wegen dreier Frevel Judas und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie Jahves Gesetz verschmähten und seine Satzungen nicht beobachteten, vielmehr ihre Lügengebilde sie irre führten, denen schon ihre Väter nachfolgten. ⁵Darum will ich Feuer wider Juda senden, dass es die Paläste Jerusalems verzehre.

⁶So spricht Jahve: wegen dreier Frevel Israels und wegen vier mache ich es nicht rückgängig, weil sie für Geld den Gerechten verkaufen und

so ist v. 3 מלך מואב Bezeichnung des Fürsten Moabs vgl. IIReg 155. Da vorher Moab als Masc. erscheint, so wird man richtiger מלך מואב lesen und dann auch מלך מואב, mag man nun nach 115 das Suff. auf מואב oder מלך מואב beziehen; die Lesung מלך מואב zog die Verderbniss מלך מואב nach sich.

7) Juda wird vom Gericht getroffen, weil es Jahves Gaben nicht beachtet und sich von den Götzen in die Irre führen lässt. v. 4. 5. Jahves יהוה ist der Inbegriff seiner Unterweisungen und Belehrungen und die דרכי müssen wegen des דרכי, das term. für den Götzendienst ist vgl. Jer 25. IIReg 1715, die Götzen sein, die sonst דרכי genannt werden. Wahrscheinlich sind diese vv. Einschub aus späterer Zeit, dafür spricht 1) die Thatsache, dass das Verachten der Thora Jahves nicht zu der auch hier wiederkehrenden Eingangsformel passt, es ist nicht eine einzelne Sünde, die sich aus den drei und vier herausheben liesse; 2) ist es auffallend, dass Juda hier in derselben Kürze wie die heidnischen umliegenden Reiche behandelt wird, während es doch in derselben Beziehung zu Jahve wie Israel steht, dem der Proph. sich mit ganz anderm Eifer zuwendet, 3) mit Recht hebt auch Wellh. hervor, dass durch diese vv. 4. 5 das überraschende Resultat, dass das Gewitter schliesslich in Israel selber einschlägt, nachdem vorher die ihm verfeindeten Nachbarvölker betroffen sind, abgeschwächt wird. 4) Judas Sünde wird in durchaus gangbaren Formeln beschrieben, zu denen sich aus der spätern Zeit zahlreiche Parallelen beibringen lassen. 5) Auch דרכי als Bezeichnung der Götzen führt wahrscheinlich in spätere Zeit, es ist sachlich dem seit der Zeit des Jer. hervortretenden דרכי parallel, während das schon bei Jes. sich findende דרכי nicht mit דרכי, sondern mit דרכי zusammenzustellen ist vgl. Nöldecke Sitzungsberichte der Berl. Akademie 1882 S. 1191. 6) Endlich fehlt auch hier das abschliessende אמר.

8) So verständlich den Israeliten die Gerichtsdrohungen über die heidnischen Völker sein mochten, überraschend und ungeheuerlich musste ihnen die nun eintretende Wendung gegen sie selbst sein: sie pflegten mit Sorgsamkeit die Beziehung mit Jahve und werden dennoch vom Gericht ereilt? Gewiss, denn Israel hat sich gegen Jahve undankbar erwiesen, Jahve will Gerechtigkeit, statt dessen sieht er unbarmherzige Ungerechtigkeit und unzünftigen Gottesdienst, der nichts als Entweihung seines heiligen Namens ist.

v. 6 ff. Der Proph. wendet sich hauptsächlich gegen die Machthaber, welche die Recht suchenden gedrückten Stände um des Gewinnes willen vergewaltigen. מלך מואב steht im juristischen Sinn: der welcher Recht hat, aber mittellos (מלך מואב) ist; מלך מואב ist das Bestechungsgeschenk (חטאת), das sie empfangen, um dem מלך מואב sein Recht vorzuenthalten. מלך מואב übersetzen Hitz. Keil u. a.: um ein Paar Schuhe d. h. weil er irgend eine Kleinigkeit nicht bezahlen konnte, sprachen sie den Armen dem Gläubiger zu, aber das ist nicht wahrscheinlich, weil in diesem Fall מלך מואב anders gefasst würde als מלך מואב, vielmehr wird man מלך מואב als mit מלך מואב *pretii* synon. nehmen müssen, eig.: für den Ertrag von. Wellh. erinnert an *Erzer* neben *Er* in JSir 718; מלך מואב Beispiel für eine Sache von geringem Werth vgl. ISam 123 1XX. Zu מלך מואב vgl. K. § 61, 1 Anm. 1. v. 7a führt

den Armen um ein Paar Schuhe, ⁷*sie zertreten das Haupt der Geringen*, und die Gedrückten stossen sie in den Abgrund, und der Mann und sein Vater gehen zur Dirne, um meinen heiligen Namen zu entweihen. ⁸Und *gepfändete Gewänder* breiten sie aus neben jedem Altar, und Wein der mit Strafe Belegten trinken sie im Hause ihres Gottes. ⁹Und doch habe ich die Amoriter vor ihnen vernichtet, deren Grösse der der Cedern gleich kam, und die stark wie die Eichen waren, und ich habe ihre Frucht oben und ihre Wurzeln unten vernichtet. ¹⁰Und doch habe ich euch aus Aegyptenland heraufgeführt und euch vierzig Jahre in der Wüste geleitet, um das Land der Amoriter einzunehmen. ¹¹Und ich habe aus euren Söhnen Propheten erweckt

offenbar den Ged. von v. 6 noch fort, aber der MT. giebt keinen erträglichen Sinn: die da schnappen nach dem Erdenstaub auf dem Haupt der Niedrigen. LXX übers. das erste Glied: *τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς καὶ ἐκσθύνουσιν εἰς κεφαλὰς πτωχῶν*, wobei *τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς* auffällig ist, da diese Worte sich nicht in den Satzbau fügen. Wellh. hat sie deshalb mit Recht als Nachtrag angesehen, eingefügt, nachdem *וְעַל עַל* in unsern Text eingedrungen ist, so dass *τὰ πατοῦντα* und *ἐκσθύνουσιν* Uebersetzung desselben *עָלָה* ist, das hier wie 84 von *עָלָה* abzuleiten und *עָלָה* zu vocalisiren ist vgl. LXX Chald. Syr. Zu dem * vgl. K. § 23, 3 Anm. 1; zu dem determin. Partic., um eine neue Aussage an ein vorangegangenes Nomen anzuknüpfen vgl. K. 126, 1b und zu der Forts. durch das Impf. vgl. K. § 116, 5 Anm. 7. Zu *וְעַל עַל* vgl. *וְעַל* Gen 315; *עָלָה* ist nicht »trachten nach etwas« sondern »zertreten« vgl. das Syr. *ܥܠܐ* bezeichn. das äussere Ergehen, das Geschick, sie beugen es dadurch, dass sie die Gebeugten zu Falle bringen. v. 7b. 8 beziehen sich auf die verkehrte Art ihrer Verehrung Jahves. Aus dem Satz *וְעַל עַל* ergibt sich mit Sicherheit, dass unter *הַנְּעִימָה* an eine sogen. Kedesche zu denken ist d. h. an eines jener Weiber, die sich zu Ehren der Gottheit preisgaben. Diese in der semitischen Naturreligion heimische Sitte muss zur Zeit des Amos auch in den Jahvedienst eingedrungen sein vgl. Hos 414, aber der Prophet hat ein klares Bewusstsein davon, dass sie mit Jahves Wesen unverträglich ist vgl. Movers Phoenicien I, 679 ff. *וְעַל עַל* hebt das Unnatürliche dieses jeder Scham hohnsprechenden Treibens heraus. *וְעַל* bezeichnet die nothwendige Folge ihres Thuns. v. 8 weist auf ihre im Gotteshause stattfindenden Gelage, die sie von dem Ertrage ihrer Rechtsvergewaltigungen veranstalten; von der Unvereinbarkeit solcher Opfer und dieses Treibens wissen sie nichts, so sehr ist ihnen alles Gefühl für Recht und Unrecht entschwunden. Zu *וְעַל עַל* vgl. Ex 2223. Aus dem *וְעַל עַל* »die mit Busse, Strafe belegten« geht hervor, dass die Grossen, welche die Inhaber des Gerichts sind, Subj. in *וְעַל* und *וְעַל* sind. Absichtlich gebraucht der Proph. *וְעַל עַל*, wohl um anzudeuten, dass er, Jahve, mit diesem von ihnen verehrten Gott nichts zu thun hat. Sehr auffallend ist *וְעַל*, das so intrans.: »sich ausstrecken« niemals vorkommt. Deshalb vermuthet Stade einen Textfehler für *וְעַל עַל* vgl. Jer 220, wahrscheinlicher scheint mir Oorts Vermuthung, der *וְעַל* streichen will. Zu *וְעַל* vgl. 11 Sam 1622. 2110. Jes 542, es ist möglich, dass LXX es nicht gelesen hat. v. 9 ff. hebt den Gegensatz dieses ihres Treibens zu Jahves Thaten an Israel hervor: es ist schnöder Undank. *וְעַל* stellt Jahve in scharfen Gegensatz zu ihnen: er hat die Amoriter vor ihnen vertilgt und sie so in den Besitz des Landes gesetzt. *וְעַל* ist hier wie bei dem Elohisten Gesamtname der vorisraelitischen Bevölkerung. Die Relativsätze zeigen die Grösse der Leistung Jahves; das hier schon vorliegende Bild vom Baum wirkt am Schluss des v. fort. v. 10 weist auf die Herausführung aus Aegypten und die vierzigjährige Leitung in der Wüste vgl. 525. Der v. ist hinter v. 9 auffallend, ob hier vielleicht der Nachtrag eines Lesers vorliegt? Zugleich liess Jahve es auch ferner nicht an sich fehlen, er erweckte v. 11 Propheten und Nasiräer, die

und aus euren Jünglingen Nasiräer — ist es nicht so, ihr Kinder Israel? sagt Jahve. ¹²Ihr aber liesset die Nasiräer Wein trinken, und den Propheten befahlet ihr also: ihr sollt nicht predigen. ¹³Siehe ich lasse den Boden unter euch *schwanken*, wie der Wagen *schwankt*, der voll ist von Garben. ¹⁴Da entwindet die Zufucht dem Leichtfüssigen, und der Starke stiehlt seine Kraft nicht, und der Held rettet sein Leben nicht. ¹⁵Der Bogenschütz hält nicht stand, und der Leichtfüssige entkommt nicht und der Reiter rettet sein Leben nicht. ¹⁶Und wer starken Muthes unter den Helden ist, er flieht nackt an jenem Tage, sagt Jahve.

im Gegens. zur kanaanitischen Cultur auf echt israelitisches Wesen wiesen. Zu נָסִירִים vgl. meine Archaeologie II, 133 ff.; unter נָסִירִים ist an Männer wie Samuel u. a. zu denken. LXX scheint נָסִירִים st. נָסִירִים gelesen zu haben. Aber so wenig waren die Israeliten geneigt, den durch Nasiräer und Propheten zu ihnen redenden Jahve zu hören, dass sie vielmehr jene zum Bruch ihres Gelübdes zwangen und diesen den Mund verboten v. 12 wie in den Tagen des Elias und Micha ben Jimla vgl. I Reg 17 ff. e. 22. Dafür kann die Strafe nicht ansbleiben v. 13 ff. Der Sinn von v. 13 ist nicht sicher zu bestimmen, da נָסִירִים und נָסִירִים sehr zweifelhaft sind. Hoffmann stellt das Verb. mit נָסִירִים Ps 554 und נָסִירִים Ps 6611 zusammen und übers.: »da, wo ihr grade steht, werde ich euch aufkreischen machen, wie der Dreschwagen die schwadenerfüllte Tenne ächzen macht«, aber weder will der so gewonnene Gedanke als Vorausss. zu v. 14 passen, noch sind jene Lesarten Ps 554. 6611 sicher, noch ist es möglich das unmittelbar neben הַמִּלֵּל stehende הַמִּלֵּל zum Accus. zu machen, noch konnte נָסִירִים ohne Weiteres ausgelassen werden. Wetzstein (ZATW) übers.: »ich werde es unter euch zum Stocken bringen, wie das Dreschrad stockt, das sich mit Halmen verstopft hat«. Aber einerseits ist das Bild kein durchsichtiges und klares, andererseits könnte הַמִּלֵּל kaum diese Bedeutung haben. Andere wollten נָסִירִים = נָסִירִים nehmen, was unmöglich ist. Hitz. conjicirte ehemals נָסִירִים und נָסִירִים: »siehe ich lasse es schwanken unter euch, wie der Wagen schwankt, der voll Garben ist« vgl. Schillers: »schwer herein schwankt der Wagen kornbeladene«. Auch Wellh. hat sich dieser Auffassung angeschlossen, bei der freilich die Schwierigkeit bleibt, dass Erntewagen weder jetzt in Palästina gebräuchlich sind, noch es ehemals waren vgl. LXXIX, 40. Amos müsste einen derartigen Wagen irgendwo einmal gesehen haben; Wellh. erinnert daran, dass auch die Araber keine Wagen kannten und dennoch der Hudhailil (165, 7) einmal das Rollen des Gewitters mit dem Rasseln schwer beladener Wagen des Nordlandes vergleicht. Dies v. 13 angedrohte Gericht wird ein derartiges sein, dass Niemand ihm entinnen wird v. 14, weder der schnellste Läufer noch der Reiter noch der Held werden sich zu retten vermögen, der Bogenschütze wird fliehen und der Muthigste unter den Tapferen wird, von Angst ergriffen, alles fortwerfen, um ungehindert zu entkommen. In v. 15a ist offenbar mit LXX Chald. Hier נָסִירִים zu lesen, die Mass. scheinen נָסִירִים vom Schluss von v. 15 als Obj. herangezogen zu haben. Zu נָסִירִים in v. 16 vgl. K. § 128, 3, und zu dem als Zustandsbezeichnung dienenden נָסִירִים vgl. K. § 118, 5a. LXX hat offenbar נָסִירִים nicht verstanden und gerathen vgl. Stekhoven de Alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheten S. 88, daher die Conjectur Wincklers, die auch sonst unwahrscheinlich ist, zu verwerfen: נָסִירִים נָסִירִים נָסִירִים. Auffallend ist freilich die Häufung zum Theil identischer Ged. und Ausdrücke in diesen vv.: נָסִירִים in v. 15 deckt sich mit v. 14a: נָסִירִים נָסִירִים, v. 14 ist identisch mit v. 16. Auf ein Schwanken des hebr. Textes scheinen auch die Handschriften der LXX zu führen vgl. Tischendorf zu vv. 14. 15. Desshalb verdient Zejdner (ThT IV, 196 ff.) Beachtung, der die Worte von נָסִירִים v. 15 bis נָסִירִים v. 16 als späteren Einschub ansieht. Welcher Art dieses Gericht über Israel sein wird, ist aus Ausdrücken wie נָסִירִים, נָסִירִים, נָסִירִים, etc. klar: es ist offenbar als Folge eines Krieges zu denken, also derselben

II. c. 3—6.

3 ¹Höret dies Wort, das Jahve über euch redet, ihr Kinder Israel, über das ganze Geschlecht, das ich aus Aegyptenland heraufgeführt habe, also: ²nur euch kenne ich unter allen Geschlechtern der Erde, darum — suche ich an euch alle eure Missethaten heim.

³Gehen zwei miteinander, ohne zusammengetroffen zu sein? ⁴Brüllt ein Löwe im Walde und hat keinen Raub? Lässt ein junger Löwe aus seiner Höhle seine Stimme ertönen, ohne dass er einen Fang gethan hat? ⁵Fällt ein

Art wie in den vorhergehenden Gerichtsdrohungen. Wer das Gericht im Auftrage Jahves vollzieht, sagt Amos hier nirgends, sowenig als das Jesaja in seiner ältesten Weissagung thut, aber nach Andeutungen, wie sie in v. 5 vorliegen, überhaupt nach dem ganzen Inhalt dieser capp., kann darüber kein Zweifel sein, dass er an die Assyryer denkt.

II. c. 3—G.

Diese vier capp. schliessen sich neben e. 1. 2 und e. 7 ff. zu einem Ganzen zusammen: es ist eine Sammlung von Reden, welche sämmtlich in ausführlicherer Weise die Nothwendigkeit des schon in e. 1. 2 angekündigten Gerichts darlegen.

Cap. 3—43 zerfällt in drei Theile, die jetzt in keinem erkennbaren Zusammenhang stehen, vielmehr könnte derselbe nur durch Zwischengedanken hergestellt werden. Wahrscheinlich haben wir eine Sammlung von Redestücken vor uns.

1) v. 1. 2 wenden sich gegen die, welche Israel als Jahves Volk vor dem Verderben gesichert glauben: Jahves Beziehung zu Israel sichert diesem nicht Freiheit vom Gericht, sondern im Gegentheil: weil Jahve nur Israel kennt, darum kennt er auch um so mehr dieses Volkes Frevel und muss es heimsuchen. Es ist von Bedeutung, dass v. 1 sich wider das ganze Volk, das Jahve aus Aegypten heraufgeführt, richtet, Juda ist demnach miteingeschlossen. In 2a nimmt der Proph. den stolzen Israeliten das Wort ihres Ruhmes aus dem Munde, um daran sofort in 2b den dem ihrigen entgegengesetzten Schluss anzuknüpfen. Natürlich ist ^{2b} nicht lediglich intellectuell zu fassen, sondern es schliesst die liebende Fürsorge Jahves für Israel in sich. Dies Kennen und diese in der Vergangenheit bis zur Gegenwart vgl. 29ff. erwiesene Fürsorge giebt ihm die Möglichkeit und das Recht, Israels Sünden zu strafen. Ein Grund diese vv. als Amos zugehörig zu beanstanden vgl. ThT XIV, S. 121. 138, liegt nicht vor.

2) v. 3—8 giebt der Proph. den Nachweis, dass wie jede Wirkung auf eine entsprechende Ursache zurückweist, so auch das Auftreten der Proph. auf ein Unheil, das im Anzuge ist, denn Jahve thut nichts, ohne seinen Rathschluss den Propheten offenbart zu haben. Wie das Brüllen des Löwen Entsetzen hervorruft, weil es die Nähe der furchtbaren Gefahr anzeigt, so auch die Predigt der Propheten. v. 3 bringt zunächst eine Reihe von Beispielen, die die Nothwendigkeit des Schlusses von der Wirkung auf eine entsprechende Ursache darthun. Es bedarf keines Wortes, dass jede Ausdeutung der ³, wie sie wohl Keil und Orelli vorschlugen, die mit Cyrill an Jahve und den Proph. denken, verfehlt ist: v. 3 hat so wenig wie die folgenden Sätze selbständige Bedeutung, sondern die sämmtlichen vv. 3—5 dienen dazu, den vorher herausgehobenen Gedanken zu beweisen. In v. 4b wird man dem Perf. ^{4b} nur dann gerecht, wenn man ^{4b} von dem Brüllen versteht, mit dem der Löwe über seiner Beute kauert; dann aber wird es sich empfehlen, auch 4a entsprechend zu erklären, nicht aber mit Steiner das Brüllen »als Ursache des Fanges« anzusehen: wird der Löwe brüllen, ohne dass sein Brüllen auch den Raub wirklich zur Folge hat, dieser Gedanke könnte nicht

Vogel auf eine Falle zu Boden, ohne dass eine Schlinge da ist? Führt eine Falle auf vom Boden und fängt nichts? ⁶Ertönt ein Horn in einer Stadt und die Leute erschrecken nicht? Geschieht ein Unglück in einer Stadt, und Jahve hat es nicht gethan? ⁷Fürwahr der Herr Jahve thut nichts, er habe denn zuvor seinen Knechten, den Propheten, seinen Rath offenbart. ⁸Ein Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jahve redet, wer sollte nicht *erschrecken?*

durch וְיִשְׁרָף ausgedrückt sein. In v. 5a haben LXX nur $\gamma\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$ übersetzt, es scheint demnach וְיִשְׁרָף Glosse eines Lesers zu sein. M. E. muss in 5a und b an zwei verschiedene Arten des Vogelfangs gedacht werden: in 5a entweder an eine Schlinge, die den auf-
fliegenden Vogel, der sich darin gefangen hat, zu Boden zieht, oder an ein irgendwie aufrecht gehaltenes Netz, das durch Berührung zu Boden fällt und zugleich den Vogel fängt vgl. Hos 712; ob in diesem Fall וְיִשְׁרָף das Netz oder der Mechanismus ist, durch dessen Berührung es zu Boden fällt, bleibt fraglich, aber das Erstere ist wahrscheinlicher. In 5b ist dagegen וְיִשְׁרָף von einem Klappnetz zu verstehen, das aus zwei vierseitigen mit bauschigen Netzen bespannten Rahmen, die wie Buchdeckel mit einander verbunden sind, besteht. Der eine dieser Rahmen steht aufrecht, der andere wird durch eine Vorrichtung am Boden festgehalten. Berührt der Vogel dieselbe, so schnellt der letztere in die Höhe (וְיִשְׁרָף) und schlägt gegen den aufrechtstehenden, so dass der Vogel gefangen ist. וְיִשְׁרָף 5a bezieht sich demnach auf וְיִשְׁרָף und zum Inf. abs. וְיִשְׁרָף vgl. K. § 113. v. 6-8 führen den Gedanken durch, dass die prophet. Predigt vom kommenden Gerichte Schrecken hervorrufen sollte, wie die Rufe der Trompete, die nahendes Unheil verkündet, denn es geschieht kein Unglück, ohne dass es Jahve gesandt, und andererseits sendet Jahve kein Unglück, ohne dass er es den Proph. kund thut. Das hier vom וְיִשְׁרָף Gesagte, passt nur für die ältere Zeit, in der späteren ist וְיִשְׁרָף ein feierliches Instrument geworden, durch das die Versammlungen berufen werden. 6b gehört eng mit v. 7 zusammen und v. 8 zieht dann, indem er im Wesentlichen den Gedanken von v. 6a wieder aufnimmt, den Schluss. וְיִשְׁרָף in v. 7a kann jedenfalls nicht begründend, vielmehr muss es im Sinne einer steigernden Versicherung gefasst werden: dieser Gedanke v. 7 ist für die ganze Schlussfolgerung des Proph. von der entscheidendsten Bedeutung. Der Vorschlag Oorts (ThT XIV, S. 135) וְיִשְׁרָף st. וְיִשְׁרָף zu lesen, ist daher unnöthig, aber auch unbrauchbar, denn es hätte im Vorhergehenden keine Beziehung. In v. 8b muss ein Textfehler vorliegen, denn וְיִשְׁרָף וְיִשְׁרָף und וְיִשְׁרָף decken sich ja völlig, insofern Jahve eben durch die וְיִשְׁרָף redet; es muss vielmehr, wie Wellh. vermuthet, וְיִשְׁרָף oder ähnliches gelesen werden: wie die Trompeten als Lärmsignale und Verkündiger nahenden Unheils überall Schrecken hervorrufen, so sollte es auch die Predigt der Propheten. Damit führt Amos seinen Zeitgenossen das Widersinnige ihres Leichtsinns, der alle prophetischen Mahnungen in den Wind schlägt, zu Gemüthe.

3) 3, 9-4, 3 bilden wenigstens insofern ein Ganzes, als diese vv. sämmtlich gegen die üppigen Grossen von Samarien gerichtet sind. Doch lässt sich nicht mehr entscheiden, ob diese vv., besonders 41-3 ursprünglich eine Rede bildeten.

Die Rede Jahves vgl. v. 10 ergeht an die Propheten, dass sie die Palastbewohner von Asdod und Aegypten nach Samarien berufen, damit sie die tolle Wirthschaft in Samarien, die Bedrückungen und die völlige Unfähigkeit das, was recht ist, zu thun erkennen und wider Jakobs Haus Zeugnis ablegen v. 13. Der Proph. ruft diese Palastbewohner nicht nur um desswillen auf, weil sie am ehesten ein Urtheil über das Thun und Treiben von Ihrgleichen haben, sondern auch deshalb, weil er nicht von einem geschriebenen nur Israel bekannten Recht ausgeht, sondern das Recht ist ihm etwas allgemein Menschliches, das sich im Gewissen jedes Menschen und Volkes bezeugt, ein Ged., der in c. 1 ja in aller Schärfe zum Ausdr. gekommen war. Natürlich ist וְיִשְׁרָף in

⁹Ruft aus über die Paläste in Asdod und über die Paläste im Lande Aegypten und sagt: versammelt euch auf Samariens ¹⁰«Berg» und seht viel Gethümmel in ihm und Bedrückung in seiner Mitte! ¹¹Sie verstehen nicht, was recht ist zu thun, sagt Jahve, die Frevel und Gewaltthat aufhäufen in ihren Palästen. ¹²Darum so spricht der Herr Jahve: ein Feind ¹³*umgibt* das Land und ¹⁴*herabgestürzt wird* von dir deine Macht und ¹⁵*geplündert werden* deine Paläste. ¹⁶So spricht Jahve: wie der Hirt aus dem Munde des Löwen zwei Beinchen oder ein Ohrfläppchen rettet, so werden die Kinder Israel gerettet, die in Samarien in der Ecke des Lagers und ¹⁷*auf der Decke (?)* des Ruhebettes

v. 9 lokal zu verstehen und wie in 41. 61 st. ¹⁸ zu lesen, letzteres könnten nur die Samarien umgebenden Berge sein, während diese Palastbewohner offenbar in Samarien selbst von dem Thun und Treiben Einblick nehmen sollen. ¹⁹ das wirre Durcheinander, die innere Zerrüttung vgl. Ez 225. LXX hat übrigens st. ²⁰, offenbar aber ist das eine durch Ausfall von ²¹ entstandene Verderbniss, denn Amos nennt nie die Assyrer direct. In v. 10 setzt ²² die vorhergehenden Objj. von ²³ fort: so schlimm ist es, dass sie das, was recht ist, nicht mehr zu thun wissen, die Begriffe von Recht und Unrecht sind ihnen abhanden gekommen. Das Part. beschreibt diese Frevel noch näher vgl. K. § 126, 1b. Absichtlich nennt er ihr erpresstes Gut ²⁴, er giebt damit nicht nur sein sittliches Urtheil über diesen Besitz ab, sondern deutet auch an, wie er mit innerer Nothwendigkeit das Gericht auf sie herniederzieht. v. 11 f. verkündigen die Strafe für diesen Frevel. Auffallend ist ²⁵, die Worte könnten nur als Anruf gefasst werden, den man hier nicht erwartet; ferner wird der Sing. ²⁶ ohne ²⁷ sonst nicht als Präp. gebraucht. Da nun der Syr. st. ²⁸ ein Verb. hat, so vermuthete schon Steiner, dass ²⁹ der ursprüngl. Text ist, der in der That alle Schwierigkeiten beseitigt. Dem ³⁰ entsprechend wird man auch besser ³¹ vokalisieren (Wellh.). Samariens Macht und Herrlichkeit (³²) wird herabgestürzt eben durch seine Zerstörung, bekanntlich war es auf dem Gipfel eines Berges erbaut, daher wohl auch mit einer stolzen Krone Jes 28if. verglichen. Warum die Paläste besonders herausgehoben werden, ist aus 10b klar. Falls ³³ richtiger Text ist, müsste das Waw natürlich explicativ gefasst werden: ³⁴ und zwar vgl. K. § 154 Note 1b. Zu ³⁵ vgl. K. § 67, 8 Anm. 5. Dieses Gericht wird ein so gründliches sein, dass nur kümmerliche Ueberreste bleiben, dem Paar Beinchen oder dem Ohrfläppchen vergleichbar, das der Hirt als Reste des geraubten Schafes dem Löwen abjagt. Nach Ex 2212 waren derartige Reste als Zeugen erfüllter Pflicht beizubringen, wenn der Hirt nicht ersatzpflichtig sein wollte. ³⁶a und b entsprechen sich nicht genau, denn der Ged. ist offenbar nicht der: diese Grossen werden zwar gerettet, aber nur mit dem, was ihnen zunächst bei der Hand ist, alle ihre Herrlichkeit wird vernichtet (Hitz.), sondern der: nur ein verschwindend kleiner Theil entkommt, alle übrigen kommen um, mit andern Worten: die Grossen stehen nicht in Parallele mit dem Hirten sondern den Schafen, die vom Löwen zerrissen werden. Demnach ist auch klar, dass hier nicht etwa ein verheissendes Moment leise angedeutet und eine Beschränkung des Gerichts zum Ausdruck gebracht werden soll. Der Schluss von v. 12 ist hoffnungslos verderbt. Die Mass. vokalisieren ³⁷, wollen es also als «Damast» verstehen, aber das ist für diese alte Zeit unmöglich vgl. Fränkel aram. Fremdwörter im Arab. S. 40, auch keine der alten Uebers. hat das Wort so aufgefasst, sondern alle dachten an ³⁸. Aber auch damit ergibt sich kein befriedigender Sinn, denn 1) müsste man annehmen, dass vor ³⁹ ein dem ⁴⁰ entsprech. Begriff ausgefallen wäre, da ⁴¹ doch offenbar dem ⁴² entsprechen muss und 2) ist nicht einzusehen, wie diese Grossen von Samarien, gegen welche die Gerichtsdrohung sich wendet vgl. v. 9ff., nach Damaskus kommen. Hoffmann hat freilich v. 12 vor ⁴³ schliessen

sitzen. ¹³Höret und zeuget wider Jakobs Haus, sagt der Herr Jahve, der Gott Sebaot: ¹⁴Fürwahr an dem Tage, wo ich Israels Frevel an ihm heimsuche, *da suche ich die Altäre von Bethel heim, dass die Hörner des Altars abgeschlagen werden und zur Erde fallen*, ¹⁵da schlage ich Winterhäuser sammt Sommerhäusern, und die Elfenbeinhäuser gehen zu Grunde und es verschwinden viele Häuser, sagt Jahve.

und die folgenden Worte als Vocativ zu v. 13 ziehen wollen, aber das ist unmöglich, weil Amos in diesem Fall die Grossen Samariens gegen sich selbst zu Zeugen aufgerufen hätte. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, dass in *בְּיָמֶיךָ* ein Textfehler steckt, Graetz schlägt das Jde 418 sich findende *שָׁמַיִם* vor: also *בְּשָׁמַיִם*: auf der Decke des Lagers. Oort will übrigens *בְּיָמֶיךָ* st. *בְּיָמֶיךָ* lesen, was mir aber fraglich ist, da *שָׁמַיִם* herauszuheben kein Grund vorliegt, das ist kein besonders kostbarer Stoff. Offenbar spricht sich in dieser Charakteristik der Grossen als solcher, die in der Ecke des Divans halbliegend sitzen vgl. 61, der Unmuth über diese wohl erst in letzter Zeit aufgekommene ausländische Sitte aus, denn in alter Zeit sass man vielmehr bei Tische vgl. meine Archaeologie I, 181. In v. 13 redet der Proph. die Palastbewohner an: sie sollen jenes Treiben sehen, sie sollen aber auch gegen das Haus Jakobs Zeugniss ablegen nämlich von dem Gerichte, das der Proph. jetzt verkündigt. Da dies Gericht über das ganze Volk ergeht v. 2, so erscheint auch hier *בְּיָמֶיךָ*. Ganz entsprechend der feierlichen Gerichtsverkündigung werden hier die Gottesnamen gebäuft. Ohne Zweifel nennt er absichtlich Jahve nie den Gott Israels, wohl nicht nur um anzudeuten, dass sie diesen Vorzug durch ihr Verhalten verwirkt haben, sondern weil dem Amos Jahve mehr ist als der Gott seines Volkes, er ist der Gott der Gerechtigkeit, der alle Völker vor seinen Richterstuhl zieht und sie in seinen Dienst zwingt. Der Gottesname *יְהוָה* findet sich in dieser vollen Form nur hier, e. 614, 95 und Hos 126: nur für Amos, abgesehen von Ps 899, ist dieser volle Name durch Uebereinstimmung von MT. und LXX gesichert, in Jer 514. 1516. 3517. 3817. 447 bietet zwar MT. die volle Form, aber in LXX fehlt *יְהוָה*, ebenso in IReg 1910. 14 und II Sam 510, dessen Parallele IChr 119 es ebenfalls nicht hat, während es LXX gegen MT. in ISam 13. 11. 1745 aufweist. Welche Bedeutung hat *יְהוָה* in diesem Namen? Meist hat man auf Grund von ISam 1745 an die irdischen Heerschaaren Israels gedacht, aber diese Erzählung ist ziemlich spät und die Deutung dieses Ausdrucks in 1745 selbst ist eine Glosse. Von den andern Stellen der Samuelis- und Königsbücher könnte, wie Smend Alttest. Relig. S. 187 nachweist, nur ISam 44 zum Beweise verwandt werden, dass *יְהוָה* den Gott der Kriegsschaaren Israels ursprünglich bezeichnet. Zudem müsste dieser Begriff von den Propheten schon umgedeutet sein in den andern: Gott der himmlischen Heerschaaren bezw. der kosmischen Mächte, nur so sei seine Verwendung im Munde der Proph. verständlich, welche doch das falsche Gottvertrauen Israels bekämpfen und dem Gott des Volkes ihren Jahve entgegenstellen. Zu solchen Combinationen reiche aber ISam 44 als Grundlage nicht aus. Thatsache bleibt jedenfalls, dass weder JE noch Jde. diesen Gottesnamen haben, und es ist sehr wahrscheinlich, dass die Quelle, der ISam 4 zugehört, in die Zeit nach Amos gehört. Unter diesen Umständen bleibt die Vermuthung Wellh.'s beachtenswerth, dass Amos selbst diesen Namen gemünzt hat, und er damit Jahve als den Herrn der kosmischen Kräfte bezeichnet vgl. 92ff. Der von Marti (Theol. des AT. S. 134) gegen Smend erhobene Einwand trifft die Hauptsache nicht vgl. Kautzsch in ZATW VI, 17ff. und Smend Alttest. Religionsgesch. S. 185ff. Der Inhalt dessen, was sie hören sollen, folgt v. 14. 15 und zwar eingeleitet wie oft durch *וְ*. Freilich kann der jetzige Text nicht in Ordnung sein, denn 14b ist ohne jede Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden: der Proph. hatte sich wider die übermüthigen Grossen von Samarien gewandt, die Frevel und Gewaltthat in ihren Palästen aufhäufen und das, was recht ist, nicht zu thun wissen, wie kann er

4 ¹Hört dies Wort, ihr Basanskühe auf dem Berge Samariens, die die Geringen bedrücken, die Armen schinden und zu ihren Herren sprechen: schaff herbei, dass wir trinken. ²Der Herr Jahve hat bei seiner Majestät geschworen: siehe Tage kommen über euch, da *nimmt man* euch mit Angeln, euch bis auf den Rest mit Fischhaken. ³Aus Trümmern werdet ihr herausgehen, jede vor sich hin spricht Jahve.

den Treiben an den Altären von Bethel heimsuchen? Hier passt nur die Drohung v. 15: Sommer- und Winterhäuser, mit Elfenbein ausgelegte Paläste u. s. w. werden vom Gericht getroffen, das sind eben die Paläste jener Grossen. Demnach ist v. 14b ein Einschub eines Lesers, der eine Gerichtsdrohung gegen Bethel, die gottlose Cultstätte, vermisste. Zu בית הדין vgl. Jer 3622 und zu דגל דגל vgl. IReg 2239: offenbar ist aber hier nicht, wie in jenen Stellen, an königl. Paläste, sondern an die der Grossen zu denken.

e. 4. Trotz des טעל in 4, 1 gehören die vv. 1—3 doch zweifellos demselben Ideenkreise wie 39ff. an: es handelt sich um die Weiber jener vorher bedrohten Grossen, welche durch ihre Ueppigkeit ihre Männer zwingen, in der Wahl der Mittel, um zu Geld zu kommen, nicht wählerisch zu sein. Sie sind mitschuldig an der in Samarien in Blüthe stehenden Verkommenheit, darum werden sie auch besonders als vom Gerichte bedroht herausgehoben. Zum Imp. mase. טעל vgl. K. §144, 1. Mit einem derben Bilde »Basans-Kühe« redet er sie an. Basan war wegen seiner fetten Weiden und seiner Viehzucht berühmt vgl. Dtn 3214. Ez 3918. Num 32; »Basans-Kühe« also eine Bezeichnung der üppigen und gewalthätigen Weiber jener Grossen. חטטות und חטטות heissen sie wohl nur, insofern sie ihre Männer zur Gewalthat verführen, weil sie nur sinnliche Genüsse (חטטות) kennen und zu deren Befriedigung ihnen jedes Mittel ihrer Männer recht ist. v. 2. 3 bringen, was sie hören sollen: ihr Treiben wird ein Ende mit Schrecken nehmen. Ein feierlicher Schwur bei Jahves Majestät, welche durch ihr Thun und Treiben angetastet ist, leitet die Gerichtsdrohung ein, um das Eintreffen derselben über allen Zweifel zu erheben. דגל ist die Bezeichnung für Jahves Majestät vgl. 68, die für Amos freilich in erster Linie eine sittliche ist. In v. 2 liegt das Bild des Fisches vor, der mit der Angel plötzlich herausgerissen wird aus dem Wasser, so auch diese Weiber aus ihren Palästen u. s. w. Da טעל als Pi. hier kaum passend, nicht minder das Niph. mit seiner passiven Constr. auffallend ist, wird man besser mit Wellh. טעל lesen: ursprüngl. war vielleicht nur טעל geschrieben. Durch טעל wird טעל bestimmt, es ist = טעל und bezeichnet hier: Haken, Angeln. חטטות ist dem טעל 18 entsprechend: ihr alle bis auf die letzte. Zugleich macht das Suff. fem. es wahrscheinlich, dass auch vorher in v. 1 חטטות und in v. 2 חטטות und חטטות zu lesen ist. v. 3a deutet darauf, dass ihr Gericht mit dem über die Stadt zusammenfällt: die Stadt ist erobert, nun ziehen sie durch die zerstörten Mauern heraus, jede vor sich hin, ohne sich umzusehen, niedergedrückt von der Wucht des Elends, das über sie gekommen. v. 3 fin. ist hoffnungslos verderbt. Das nom. propr. scheint den Ort anzugeben, wohin sie geführt werden, doch will dazu das aktive Verb. nicht passen, denn die von Hitz. statuirte Bedeutung: »stürzen« ist nicht nachweisbar: IIReg 1025 ist der MT. verderbt und in Job 2722 hat חטטות die gewöhnliche Bedeutung: werfen; ginge man von dieser hier aus, dann müsste חטטות das Obj. liegen; so scheinen die LXX die Worte verstanden zu haben, welche anseheinend lesen: חטטות חטטות vgl. Jes 220, aber auch damit ist nicht geholfen: weder ist dies חטטות, noch ist dieses Thun der Weiber jetzt verständlich, es kommt, wie Wellh. sagt, zu spät. Am bestechendsten bleibt immer noch die erste Conject. Hitz.'s, welcher das am Ende von חטטות auffallende חט zum folgenden zog und die drei חטטות als verderbt aus חטטot ansah, er schlug demnach vor: חטטות חטטות חטטות: ihr werdet geschleppt werden nach Hadad Rimmon, um nämlich dort beim wollüstigen Cult des Adonis (Hadad Rimmon)

⁴Kommt nach Bethel und frevelt, nach Gilgal und frevelt viel, und bringet am Morgen eure Opfer, am dritten Tage eure Zehnten, ⁵und verbrennt vom Gesäuerten Lobopfer, und rufet mit lauter Stimme freiwillige Opfer aus, so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel, sagt der Herr Jahve.

als Kedeschen Verwendung zu finden. Steiner hat diese Deutung durch den Hinweis auf Rummäne, 1 Meilen nördlich von Sebastije, das ein altes Hadad Rimmon verbürge, zu stützen gesucht. Aber Rummäne beweist das nicht, was es beweisen soll, denn der Ort kann sehr wohl nach Granatbäumen, die dort standen, genannt sein. Da wir auch sonst von einer Oertlichkeit dieses Namens bezw. der dort blühenden Unzucht nichts wissen, auch die Schändung der Weiber gewöhnlich in unmittelbarster Verbindung mit der Eroberung einer Stadt erwähnt wird (Wellh.), so bleiben auch bei dieser Lösung Hitz.'s Schwierigkeiten. Eine befriedigende Lösung kenne ich freilich nicht.

4, 4—13. Wider die Thorheit ihres Cultus. Deutlich sind die Angeredeten hier andere als vorher, nämlich die grosse Masse des Volks, welche sich auf ihren Cultus etwas zu gute that und meinte, damit Jahves Wohlgefallen gewinnen zu können. Jahve hat es nicht an Strafen fehlen lassen, um sie von dieser Thorheit abzubringen, aber umsonst, darum muss das Gericht über sie kommen. Zweifellos ist der Schluss dieser Rede verstümmelt.

v. 4f. ist eine ironische Aufforderung, nur so fortzufahren mit ihrem Eifer im Darbringen von Opfern und Gaben, zugleich aber ruft er mit schneidender Schärfe ihnen das וְעַתָּה in das Ohr: sie meinten, je mehr Opfer sie brächten, um so sicherer seien sie Jahves und seines Wohlgefallens: er ruft ihnen zu: je mehr der Opfer, um so grösser das Missfallen Jahves an ihnen, weil sie nämlich in demselben Masse die Forderung, auf die es Jahve allein ankommt, nämlich Gerechtigkeit und sittliche Tüchtigkeit, aus den Augen verloren vgl. Hos 48. 8u. Es ist hiernach klar, dass man unrichtig וְעַתָּה auf Gilgal und Bethel als Stätten eines abgöttischen Cultus bezogen hat — Amos weiss von einer legitimen Opferstätte nichts — vielmehr kommen beide Orte hier wie 5a und Hos 415. 915. 1212 neben Beerseba als die hauptsächlichsten Cultstätten des nördlichen Reiches in Betracht. וְעַתָּה ist nicht mit וְעַתָּה zu verbinden (Hitz.), sondern es ist ein dem וְעַתָּה entsprechendes Glied und von וְעַתָּה abhängig. וְעַתָּה und וְעַתָּה sind gewöhnlich distributiv gefasst: opfert nur täglich — statt, wie es Sitte war, jährlich am Hauptfeste 1Sam 1, bringet nur eure Zehnten alle drei Tage — statt wie üblich alle drei Jahre. Aber weder lässt sich aus Dtn 1428 mit Sicherheit folgern, dass man in alter Zeit nur alle drei Jahre den Zehnten gab, noch kann וְעַתָּה an jedem Morgens וְעַתָּה an jedem dritten Tage bedeuten, entweder gebräuchlich in diesem Sinne des Plur. vgl. Ps 7311. Job 718 oder man wiederholte das Wort vgl. 1Chr 927 vgl. K. § 123d. Für das distributive וְעַתָּה mit dem einfachen Sing. pflegt man sich auf Jer 2112. 3721 zu berufen, aber in jenem Fall ist וְעַתָּה = am Morgen d. i. früh, so schnell als möglich vgl. Giesebrecht zu d. St., in diesem ist וְעַתָּה וְעַתָּה sein Leib Brod für den Tag, was aber noch keineswegs berechtigt וְעַתָּה ohne Weiteres = täglich zu fassen. Aus diesem Grunde sieht Wellh. wohl mit Recht hier einfach eine Beschreibung dessen, was Sitte war: am Morgen nach der Ankunft in Bethel brachte man das Opfer und den Tag darauf (am dritten Tag) entrichtete man den Zehnten. Zu וְעַתָּה vgl. meine Archaeologie II, S. 257f. In v. 5 liesse sich וְעַתָּה als Inf. absol. verstehen vgl. K. § 113, da aber haupt. vorhergehen und nachfolgen, wird man eher an Verderbniss aus וְעַתָּה zu denken haben. Zu וְעַתָּה vom Verbrennen des Opfers vgl. meine Archaeologie II, S. 247. Auch hier in v. 5a hat man durch Heranziehung der Praxis der spätern Zeit in der Erklärung fehlgegriffen: Amos will nicht etwa die Darbringung des Gesäuerten als etwas gegen das Gesetz Verstossendes strafen — die ältere Zeit kennt auch sonst die Opferung von Gesäuertem — sondern er hebt das wohl als neue und feine Mode der Opferpraxis

⁶Ich habe euch zwar die Zähne rein erhalten in all euren Städten und euch das Brot mangeln lassen an all euren Orten, aber doch seid ihr nicht umgekehrt zu mir, sagt Jahve. ⁷Ich habe euch den Regen verweigert bis noch drei Monate vor der Ernte, und ich liess wiederholt auf die eine Stadt Regen fallen, über eine andere Stadt aber liess ich keinen Regen fallen, ein Feld wurde vom Regen getroffen, und ein andres, über welches *ich* nicht *regnen* liess,* verdorrte, ⁸und zwei, drei Städte schwankten zu einer andern hin, um Wasser zu trinken und wurden nicht satt, und doch kehrtet ihr nicht um zu mir, sagt Jahve. ⁹Ich habe euch mit Brand und mit Gilbe geschlagen, ich habe eure Gärten und Weinberge *verdorren lassen* und eure Feigen und eure Oliven frass die Heuschrecke, und doch seid ihr nicht umgekehrt zu mir, sagt

heraus (Wellb.) vgl. m. Archaeol. II S. 207 f. קָן vor קָן kann partitiv stehen vgl. Lev 5a u. ö. Es ist aber auch denkbar, dass קָן hier in seiner lokalen Bedeutung steht: von — aus, so dass nach unserer Stelle anzunehmen wäre, dass die Thôda auf gesauertem Brotkuchen zum Altar gebracht und von ihm aus in die Opferflamme geworfen wurde, eine Erklärung, die vielleicht an Lev 7:13 eine Stütze findet, freilich ist Lev 7:13 nicht mehr im ursprüngl. Text erhalten vgl. m. Archaeol. II, 207 Anm. 7. קָן ist schwerlich von der Aufforderung zu freiwilligen Opfern zu verstehen (Keil u. a.), weder קָן noch קָן stimmt zu dieser Deutung, sondern es ist an die Ankündigung und Einladung zu den mit den קָן verbundenen Schmausereien zu denken. 5b betont, wie das selbsterwählte Art der Gottesverehrung, aber nicht von Jahve geforderte ist. Zu קָן im Gegensatz zu קָן vgl. Lev 22:17ff. meine Archaeologie II, 238 f.

v. 6—11 heben hervor, welche verschiedenen Uebel Jahve schon in der vergangenen Zeit gesandt hat, um sie von dieser verkehrten Art ihres Gottesdienstes, die im Grunde nichts als Abkehr von ihm ist, zurückzubringen, aber leider war alles umsonst: sie kehrten nicht um zu ihm. Das am Anfang stehende adversative כִּי v. 6. 7 steht im Gegens. zu dem כִּי v. 5b. Als erstes Uebel erscheint Hungersnoth. קָן eig. Blankheit, Reinheit der Zähne, weil sie nämlich nichts zu beissen hatten. LXX Trg. Syr. scheinen קָן = קָן gedeutet oder קָן gelesen zu haben: Stumpfheit der Zähne Jer 31:29. Ez 18:2 vgl. de Lagarde Bildung der Nomina im Aram., Arab. u. Hebr. S. 20. v. 7. Als zweite Plage erscheint die Dürre. Meist hat man קָן vom Spätregen verstanden (Hitz. Keil, Or. u. a.), aber das ist unmöglich, denn wenn vom Spätregen bis zur Ernte in runder Zahl drei Monate gerechnet werden können (Keil), so ist 7a unverständlich, da der Regen ja dann zur rechten Zeit eintraf, während der Proph. doch offenbar sagen will, dass sie lange Zeit vergeblich auf den Regen warteten, und als er schliesslich kam, war er nicht ausgiebig genug: an dem einen Ort fiel er, an andern blieb er gänzlich aus. Demnach kann nur an den für die Bestellung der Felder eigentlich unerlässlichen Frühregen gedacht werden, der mit Ende Oktober beginnen sollte, sich aber jetzt bis Jan. verzögerte vgl. meine Archaeologie I, 230. Zu den frequentativen Perf. קָן v. 8 vgl. K. § 112, 3a γ und zum 3. Sing. Fem. קָן vgl. K. § 144, 2, wahrscheinlich ist aber dem קָן entsprechend mit LXX קָן zu lesen. Die Einwohner der Städte, deren Cisternen ausgetrocknet waren in Folge des Regenmangels, wankten vor Durst erschöpft (קָן) zu einer glücklicheren Stadt, über die Regen gefallen war, aber die Wassermenge reichte doch für sie alle nicht aus, so dass die Erschöpften sich nicht satt trinken durften. Zu קָן als Ausdruck einer unbestimmten Vielheit vgl. K. § 134, 6 Anm. v. 9 weist auf die Krankheiten des Getreides. קָן ist die in Folge des ausdörrenden Ostwindes entstehende Krankheit des Getreides, das durch diesen Wind versengt wird: קָן wird öfter durch den im Nov. wehenden stillen Wind verursacht: die Saat bekommt davon leicht gelbe Aehren, in denen sich keine Körner

Jahve. ¹⁰Ich habe gegen euch eine Pest nach ägyptischer Art gesandt, ich habe mit dem Schwert eure Jünglinge getödtet, eure Rosse wurden gefangen fortgeführt und den Gestank eurer Lager liess ich in eure Nase steigen, und doch kehrtet ihr nicht um zu mir, sagt Jahve. ¹¹Ich richtete unter euch eine Zerstörung an, wie einst die Gottheit Sodom und 'Amora zerstörte, so dass ihr wie ein aus dem Feuer gerissener Brand waret, und doch kehrtet ihr nicht um zu mir, sagt Jahve. ¹²Darum so will ich dir thun, Israel, *diueil ich solches dir thun will, schicke dich an, Israel, deinen Gott gegenüber zu treten.*

bilden. Meist wird **הַחַיִּים** substantivisch gefasst, als Nom. im stat. constr. den folgenden Wörtern vorausgestellt vgl. Ewald § 280c, aber in diesem Sinne wird sonst **הַחַיִּים** gebraucht, nur Prv 25:27 findet sich **הַחַיִּים** dem Subst. nachgeordnet. Da die Stichen des v. von sehr ungleicher Länge sind, so ist die Vermuthung Wellh.'s sehr beachtenswerth, der **הַחַיִּים** st. **הַחַיִּים** lesen will, die jetzt vorliegende Verderbniss konnte durch Auslassung des **ה** sehr leicht aus **הַחַיִּים** entstehen vgl. Bleek-Wellh.⁴ S. 634f. Von den vier nomm. gehören die ersten beiden als Obj. zu **הַחַיִּים**, die letzten beiden zu **יָסַף**. So gewinnen wir einen schönen viergliedrigen v. v. 10 Jahve sandte Pest und verheerenden Krieg **בְּדָךְ מִיֵּשֶׁעַ** nach der Weise Aegyptens, wo nämlich die Pest epidemisch war vgl. Jes 10:24. 26. **עַם סָבִי מִיֵּשֶׁעַ** haben Hitz. Keil u. a. enger mit **בְּהַחֲרִיבָם** verbunden und von **הַחַיִּים** abhängig machen wollen, aber das wäre eine völlig unerhörte Art des Ausdrucks, vielmehr fügt **עַם סָבִי** zu dem **הַחַיִּים** ein weiteres Gericht: Jahve liess auch die Rosse gefangen wegführen, ein Verlust, der um so empfindlicher war, je kostbarer die von Aegypten bezw. Syrien her importirten Rosse waren. Diese Art des Ausdrucks ist freilich ungewöhnlich (Hitz.), aber sie hat ihre Analogie am Arabischen: der Widerspruch Keils gegen **עַם סָבִי** als nom. actionis ist unbegründet vgl. **נָפְלִים**. Die Gefallenen, weil zu zahlreich, konnten nicht sofort beerdigt werden, darauf bezieht sich 10 fin., wo das Waw vor **בְּהַחֲרִיבָם** sehr auffallend ist, wahrscheinlich beruht das auf einem Textfehler, und es ist einfach **בְּהַחֲרִיבָם** zu lesen (Wellh.). Dass bei diesem Gottesgericht v. 10 an Kriegsglück zu denken ist, kann nicht zweifelhaft sein, wahrscheinlich hat Amos die unglücklichen Syrerkriege vor Augen, die in den Tagen Jerobeams II. ja noch in frischer Erinnerung waren vgl. II Reg 8:12. 13:7. v. 11 weist auf das schwerste Gericht in der Vergangenheit: das Erdbeben mit seinen Verheerungen vgl. 8, vielleicht ist jenes 11 angezogene gemeint, das sehr bedeutend gewesen sein muss, wenn man es zur Datirung benutzte. Auffallend ist die Infinitivbildung **הַחַיִּים**, das sich ebenfalls als Inf. in Jes 13:19 und Jer 50:10 findet vgl. K. § 115. 1 Anm. 3. Auch **הַחַיִּים** ist hier im Munde Jahves wie des Proph., der Gott sonst nie so nennt, auffallend. Wellh. vermuthet daher, dass hier eine alte und nicht spezifisch israelitische(?) Redensart vorliegt, wie denn auch die Erzählung Gen 18. 19 in ihren Grundzügen nicht israelitisch und nur lose mit der Geschichte Abrahams verbunden sei. Zu **בְּהַחֲרִיבָם** vgl. Zeh 3:2. — Da alle diese Strafgerichte Israel nicht zur Umkehr gebracht haben, so bleibt Jahve nichts als das Vernichtungsgesamtgericht übrig. v. 12. Freilich besitzen wir jetzt nur die einleitende Formel, während die eigentl. Ankündigung des Untergangs verloren gegangen ist. Dass aber die verlorenen vv. einen derartigen Gedanken enthalten haben, folgt sowohl aus den Parallelen 2:1ff. 3:1ff. u. s. w. als auch aus dem Zusammenhange unserer Rede: nach Hungersnoth, Dürre, Missernte, Pest und Krieg, endlich Erdbeben und in seiner Folge grauenvolle Zerstörung giebt es keinen andern Abschluss als den des Vernichtungsgesamtsgerichts. **יָסַף** nimmt das vorhergehende **הַחַיִּים** auf, das natürlich nicht auf das vorhererwähnte Gericht, sondern nur auf ein erst zu nennendes gehen kann. Diese Mahnung sich zu rüsten seinem Gotte entgegenzutreten, ist auffallend, weil sie 1) den Zusammenhang unterbricht, 2) durch **יָסַף** auf ein inhaltlich noch gar nicht bestimmtes **הַחַיִּים** hinweist, 3) keinen klar erkennbaren Sinn giebt, da weder an Vertheidigung noch Rechtfertigung zu denken ist,

¹³ Denn siehe, der die Berge bildet und den Geist schafft, und dem Menschen anzeigt, was sein Sinnen sei, der Morgengrauen *und* Finsterniss macht und auf die Höhen der Erde tritt — Jahve Gott Sebaot ist sein Name.

5 ¹ Höret dies Wort, das ich als Klagegesang über euch anhebe, Haus Israel. ² Gefallen ist, steht nicht mehr auf die Jungfrau Israel, liegt hingestreckt auf ihrem eignen Lande, keiner richtet sie auf. ³ Denn so spricht Jahve:

weil נָּא und נָּא sich nur auf die ausdauernden Unbussfertigkeit resultierende Vernichtung beziehen kann. 4. Endlich findet sich hier im Munde Jahves נָּא , das Amos sonst immer aus bestimmtem Grunde vgl. zu 2s vermeidet. Nicht anders steht es mit v. 13, der nach dem jetzigen Text nur als Begründung der Aufforderung in 12b gedacht werden kann: um der Aufforderung grösseren Nachdruck zu geben, schildert Amos v. 13 Gott als den Allmächtigen und Allwissenden, der Glück und Unglück schafft (Keil). Dieser v. berührt sich inhaltlich mit 5s. 9 und 9s. 6: in sämtlichen vv. handelt es sich um den Preis Jahves als des Beherrschers der Natur. Es ist eine nicht zu bestreitende Thatsache, dass erst seit der Zeit des Deuteriosaja diese Doxologien zahlreicher hervortreten vgl. Smend Alttest. Religionsgesch. S. 454 ff. 465 ff. Kuenen hat für die frühere Zeit freilich auf Mich 12—4. Jer 520 ff. 3135 ff. 3217 ff. als Parallelen verwiesen, aber von diesen sind die beiden letzten als nichtjeremianisch auszuscheiden, vgl. Giesebrecht Jeremja zu diesen Vv. und Stade ZATW III, 15. V, 175. Die beiden andern Stellen aber sind den unsrigen keineswegs gleichartig: in Mich 12 ff. wird das Herabfahren des richtenden Jahve beschrieben, und in Jer 520 ff. wendet sich der Proph. gegen das thörichte Volk, welches den Gott nicht fürchten will, der doch dem Meere eine Grenze gezogen hat, dass die Wogen dieselbe nicht überschreiten dürfen. Dazu kommt, dass diese vv. nicht nur im Zusammenhang überall völlig entbehrlich sind, sondern dass auch die 5s. 9 die zusammengehörigen vv. 7 u. 10 auseinanderreissen. Nimmt man hinzu, dass auch die Sprache Anzeichen einer späteren Zeit enthält — נָּא findet sich nicht vor der Zeit des Jeremja, denn Jes 45 gehört nicht dem Jesaja zu vgl. Duhn zu d. St. und נָּא ist doch wohl mit dem der späteren Sprache zugehörigen נָּא zusammenzustellen — und dass derartige Doxologien der späteren Zeit überhaupt sehr nahe lagen, wie LXX zu Hos 134 beweist, so wird der Schluss nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass diese sämtlichen vv. 413. 5s. 9. 9s. 6 Einschübsel aus späterer Zeit sind. — LXX hat übrigens נָּא ; bei dem MT. müsste man נָּא zum Accus. des Products machen: der Morgenroth zum Dunkel macht; zu נָּא vgl. Dtn 3213: Jahve schreitet mit unbeschränkter Allmacht über die Höhen der Erde dahin, dokumentirt sich so als der allmächtige Weltengott. Zu נָּא vgl. K. § 87, 5 Anm. 1.

Cap. 5, 1 beginnt eine neue Strafrede über Israel: der Proph. verkündet ihnen das Gericht wegen der mangelnden Rechtspflege vgl. 26f. 30f. 41. So gewiss ist ihm das Gericht, dass er es im Geist schon vollzogen sieht: Israel ist gefallen, und der Proph. stimmt daher die Tottenklage in der charakteristischen Form der Kinahstrophe an, d. h. in einem zweigliedrigen Verse, dessen zweites Glied aber jedesmal kürzer ist als das vorhergehende, vgl. K. Budde Das Volkslied Israels im Munde der Propheten in Preuss. Jahrbüchern 1893 S. 460 ff. und ZATW II, 16f. נָּא , term. für die Tottenklage, ordnet sich dem נָּא unter, das es näher bestimmt, vgl. Ew. § 334a. v. 2 sagt deutlich, dass das drohende Gericht Israel den Untergang bringen wird. Um den Contrast zwischen Israels bevorstehendem Geschick und seiner bisherigen Lage um so stärker heraustreten zu lassen, nennt er die Israeliten: Jungfrau Israel. Bekannt ist ja die Sitte die Einwohnerschaft einer Stadt, eines Landes u. s. w. zu personificiren; soll herausgehoben werden, dass die Stadt bisher unüberwunden, unerobert war, so wird sie als Jungfrau dargestellt. Zu dem stat. constr.-Verhältniss vgl. K. § 128, 2d. נָּא betont, dass dieser Sturz ein gewaltsamer ist: von den Feinden liegt sie hingestreckt auf

die Stadt, die zu tausend ausrückt, wird hundert übrig haben, und die zu hundert vom Hause Israel ausrückt, wird zehn übrig haben.

⁴Denn so sagt Jahve zum Hause Israel: suchet nicht, so werdet ihr leben. ⁵Und suchet nicht Bethel, und nach Gilgal kommt nicht, und nach Beerseba zieht nicht hinüber, denn Gilgal wird zum Galgen gehen und Bethel wird des Teufels werden. ⁶Suchet Jahve und lebt, damit er nicht ⁴mit⁶ Feuer

ihrer eignen Lande. v. 3 begründet die Klage und zeigt, wie Israel in diese Lage kommt: seine Mannschaft wird von den Feinden erschlagen. ²²⁷, term. für das Ausziehen in den Krieg, ist nicht etwa causal. zu nehmen, sondern ²²⁸ und ²²⁹ sind als Accus. der Art und Weise ihm untergeordnet. Wellh. weist darauf hin, wie in dieser Zeit des Amos die Städte und Dörfer die Cadres des Heeres bildeten, während es in der alten Zeit die Stämme und Geschlechter waren. In 3b ist die Kinastrophe zerstört, es ist durch leichte Aenderung zu helfen, indem man ²³⁰ vom Schluss des v. hinter ²³¹ setzt. Oort (ThT XIV, 117f.) wollte diese vv. ausscheiden, weil 5, 4 sich nicht recht an 51—3 anschliesse, ihr Inhalt auch in der Zeit Jerobeams II. nicht recht verständlich sei, endlich 51 auch 412 fortsetze. In der That lässt sich nicht läugnen, dass ein Anschluss von v. 4f. an v. 1—3 nicht leicht ist: wie kann v. 4 die Drohung der über sie kommenden Decimierung, die dem Proph. so sicher ist, dass er schon ein Klagelied darüber anstimmt, mit der Mahnung begründen: Jahve zu suchen, damit sie leben? Es ist doch nur ein Nothbehelf, wenn Wellh. behauptet, mit diesen vv. trete der Proph. dem Einwand entgegen, dass Jahve mit ihnen sei, dass sie nichts unterlassen ihm zu dienen, demgegenüber sage Amos: in den Gotteshäusern, wo ihr ihn sucht, findet ihr ihn nicht, euer Cultus befördert nur das Verderben. Denn hier ergänzt Wellh. Gedanken, die zwar durchaus richtig und für die Zeitgenossen des Amos zutreffend sind, aber sie hätten doch in irgend einer Weise angedeutet sein sollen. — Jedenfalls ist aber die andere Behauptung Oorts unrichtig, dass diese vv. sich nicht aus der Zeit Jerobeams II. begreifen lassen, denn findet sich nicht dieselbe scharfe Drohung des bevorstehenden Untergangs auch bei Hosea in den Tagen Jerobeams II.? Diese Proph. liessen sich eben durch den Schein der Macht nicht blenden, sondern erkannten die Wurzeln des Übels, das den Untergang herbeiführen musste. Endlich lässt sich auch die Behauptung nicht halten, dass 51 sich als Fortsetzung an 412 anschliesse: nach ²³² ist eine derartige Aufforderung unmöglich, es passt danach, wie oben gezeigt, nur die Ankündigung des Untergangs. — Wir werden demnach in v. 4 vielleicht den Anfang eines neuen Redestücks zu sehen haben. — Zu den Imppp. in v. 4 vgl. K. § 110, 2a. ²³³, das 31 sicher vom ganzen Volke stand, muss hier nach dem Folgenden und bes. nach 515 (falls dieser an seiner richtigen Stelle steht) vom Nordreich verstanden werden. Deutlich tritt v. 5f. der Gegensatz zu ihrer Art der Gottesverehrung hervor: der Gott von Bethel u. s. w. ist nicht der Jahve, den sie suchen sollen, und von dem allein ihnen Heil zuströmen kann. Ihr Cultus in Bethel, Gilgal u. s. w. treibt sie nur weiter dem Verderben zu, weil er ihren Blick ablenkt von der einen unerlässlichen Forderung Jahves, nämlich der der Gerechtigkeit. Neben Bethel und Gilgal vgl. 41 erscheint hier Beerseba, wo eine besondere Art des Cultus stattfand vgl. 814 und Hos 415, es lag tief im Süden, an der Stätte des heutigen Bir es-Seba', nach dem Onomast, 20 röm. Meilen südl. von Hebron. 5b begründet die Warnung; diese Orte verfallen selbst dem Gericht, weil sie Jahve missfällig sind. Das Verb. ²³⁴ ist des Gleichklangs, ²³⁵ des Gegensatzes wegen gewählt, Wellh. hat das treffend in der oben gewählten Uebers. zum Ausdruck gebracht. ²³⁶ term. für die Exilirung; ²³⁷ steht hier doch wohl im phys. Sinn: Unheil, Verderben vgl. Hos 415. 58. 105. s. In v. 6b muss ein Fehler stecken, denn nicht nur dass ²³⁸ hier mit dem Accus. construiert wird, während es sonst ²³⁹ oder ²⁴⁰ nach sich hat vgl. Jdc 1419. 1514. ISam 106 u. ö., auch ²⁴¹, das ²⁴² als Subj. fordert, stösst

das Haus Joseph *anzünde*, und es fresse ohne dass Jemand löschen könnte dem Hause *Israel* (bezw. Bethel). ⁷Sie verkehren in Wermut das Recht, und die Gerechtigkeit werfen sie zu Boden. ⁸Er der das Siebengestirn und den Orion geschaffen und in Morgen die Finsterniss wandelt und Tag zur Nacht verfinstert, der den Wassern des Meeres zuruft und sie über die Oberfläche der Erde ergiesst — Jahre ist sein Name. ⁹Der Zerstörung über Vesten aufleuchten lässt (?) und Zertrümmerung über feste Stüdte *bringt*. ¹⁰Sie bassen im Gerichte den, der Beweise beibringt, und verabscheuen den, der Wahrheit redet. ¹¹Darum, weil ihr den Geringen niedertretet und Kornsteuer von ihm nehmt Häuser aus Quadern habt ihr gebaut und sollt nicht darin wohnen, liebliche

sich mit dem vorhergehenden וְשָׁמַר , zu dem es als nähere Bestimmung nicht gezogen werden kann, vielm. muss das Perf. cons. als Forts. des Impf. gedacht werden. Viell. ist zu lesen וְשָׁמַר לָהֶם vgl. II Sam 14:30, dann wäre das Fem. $\text{וְשָׁמַרְתִּי$ ohne Bedenken, vielleicht aber ist וְשָׁמַר überhaupt nicht ursprünglich, sondern erst in Folge des verderbten vorhergehenden Textes als erklärende Glosse eingedrungen, denn וְשָׁמַר und וְשָׁמַרְתִּי sind sachl. identisch. Statt des ganz unpassenden לֹא יִבְרַח übers. LXX לֹא יִפְּחוּ , wahrscheinlich nur eine Besserung des schon ihnen vorliegenden Textes, vgl. Hos 6:10. 10:15. Offenbar ist לֹא יִבְרַח eine mit Rücksicht auf v. 5 und 9:11. gemachte Glosse. v. 7 ff. begründen das Recht zu solcher Mahnung Jahve zu suchen und zu der in v. 5 f. enthaltenen Aussage, dass ihr Cultus kein Suchen Jahves ist: eine ordentliche Rechtspflege fehlt ihnen, was zunächst freilich Schuld der Grossen, schliesslich aber doch auch des ganzen Volks ist. Die Aussage wird im Participials. angelügt vgl. 27. LXX hat, offenbar um des Anschlusses an v. 8 willen, v. 7 von Jahve gedeutet: $\delta\ \nu\omega\iota\tau\epsilon\rho\ \epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\upsilon\eta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\lambda\iota\upsilon\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\ \epsilon\iota\varsigma\ \gamma\eta\rho\ \epsilon\theta\eta\rho\epsilon\varsigma$, 7b zeigt deutlich, dass es sich hier um eine Deutung der Uebers. handelt. Zu dem Bilde der Ungerechtigkeit als Wermut, vgl. 6:12 u. ö., die Aenderung Oorts in וְיִבְרַח (TbT XIV. 118) ist unnützig, möglich wäre es freilich, dass LXX ($\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\upsilon\eta\omicron\varsigma$) so gelesen hat. Die Behauptung Kuenens, dass v. 7 aus 6:12 geflossene Glosse sei (Einleit. II § 71, Anm. 6), ist durch das Bestreben veranlasst v. 8 f. als ursprünglich zu retten; v. 7b ist aber so eigenartig, dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass ein Glossator mit Hilfe von 6:12 ihn geschrieben hat. v. 8. 9 unterbrechen den Zusammenhang und sind wie 4:13. 9:5. 6 ursprünglich Glosse zu v. 6 und an falscher Stelle in den Text eingedrungen, vgl. zu 4:13. Der Inhalt hat seine Parallele an Job 9:9, vgl. 38:31. Ein Grund Nacht und Tag, Morgen und Finsterniss bildl. zu fassen (Keil u. a.) liegt nicht vor: es handelt sich um die Schöpferallmacht Gottes. Das letzte Glied ist offenbar von verheerenden Ueberschwemmungen, als einem Mittel in der Hand des allmächtigen Richters, zu verstehen, nicht aber von den Wassern der Ströme und Bäche, welche wie in das Meer so aus dem Meer fliessen (Hitz.). 9a ist verderbt, denn וְיִבְרַח passt nicht zu וְיִבְרַח , für das übrigens mit LXX וְיִבְרַח zu lesen ist, da וְיִבְרַח für die Hebräer wie Araber die Bedeutung des Heiteren hat, es ist = aufblitzen, aufstrahlen lassen. Es ist freilich nicht zu sehen, wie zu helfen ist, anscheinend waren die Schriftzüge in 9a verwischt und ein Abschreiber hat mit Hilfe von 9b einen Text herzustellen versucht. LXX scheint וְיִבְרַח gelesen zu haben. Hoffm. (ZATW III, 111) schlägt vor: Der da aufgehen lässt den Taurus וְיִבְרַח nach der Capella וְיִבְרַח und den Taurus nach dem Vindemiator וְיִבְרַח untergehen lässt, aber treffend hat demgegenüber Wellh. darauf hingewiesen, dass diese Aussage nicht paradox genug ist, dass an dem hier Hervorgehobenen nichts Merkwürdiges ist, zudem hat auch keine der alten Uebers., auch die Mass., nicht, hier einen Sternnamen erkannt. In 9b ist sicher mit LXX Symm. Syr. Chald. Hier. וְיִבְרַח zu lesen. v. 10 setzt v. 7 fort. וְיִבְרַח ist der Ort der Gerichtsversammlung, wo der וְיִבְרַח , der den Beweis beizubringen sucht Job 13:15. 15:3, und וְיִבְרַח , der die Wahrheit

Weinberge gepflanzt und sollt den Wein davon nicht trinken. ¹²Denn ich weiss, dass viel eure Frevel und zahlreich eure Sünden sind, die ihr den Gerechten befeindet, Bestechung nehmt und die Armen im Gerichte unterdrückt. ¹³Darum schweigt der Kluge in solcher Zeit, denn es ist böse Zeit. ¹⁴Suchet das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebet, und dann Jahre der Gott Sebaot mit euch sei, wie ihr es behauptet. ¹⁵Hasset das Böse und liebet das Gute und richtet im Gerichte das Recht auf, vielleicht wird dann Jahre, der Gott Sebaot,

zur Geltung zu bringen unternimmt, auftreten. מִשְׁפָּט ist freilich auch der Schiedsrichter Job 9.33, doch ist diese Bedeutung hier im Zusammenhang nicht passend. v. 11 fasst noch einmal der Grossen Sünde zusammen, um daran sofort die Strafe zu reihen. בִּשְׁכָּח ist eine Uniform, dadurch entstanden, dass die Correctur ש neben das Corrigendum ש getreten ist, vgl. עֲשֵׂה Neh 11.13, נִשְׁכַּח Neh 7.52 (Wellh.), es ist zu lesen בִּשְׁכָּח und zu dem Ged. vgl. 27. 84. Diese Unterdrückung der Armen besteht nicht nur in der Rechtsverweigerung, sondern auch in der Ausbeutung derselben überhaupt, wie נִשְׁכַּח יִי' noch ausdrücklich heraushebt, denn נִשְׁכַּח בִּי kann nur von den Abgaben verstanden werden, welche diese Reichen als Grossgrundbesitzer den armen Bauern auflegen, nicht aber ist es als Bestechungsgeschenk zu denken, denn die Geber desselben waren nicht vorwiegend die Armen sondern die Reichen. Die Frucht dieses erpressten Reichthums sollen sie nicht geniessen, denn sie sollen in ihren Palästen nicht wohnen und den Wein ihrer Weinberge nicht trinken, weil sie eben vom Gerichte Gottes vernichtet werden, vgl. Dtn 28.30. 39. Zu בִּי בִי vgl. Jes 9.9. Dies Gericht ist nothwendig um ihrer zahlreichen Sünden willen v. 12. Die vorausgestellten indeterminirten רִיבִים and עֲצִיבִים weisen darauf, dass wir von עֲצִיבִים abhängige Sätze vor uns haben, zugleich macht עֲצִיבִים es wahrscheinlich, dass חֲפָצֶיךָ Jes 1.8 zu lesen ist (Wellh.). Zum Schluss des v. vgl. 27 und Jes 29.21 = חֲפָצֶיךָ אֲבִיר, vgl. Ex 23.6. Dtn 16.19. 24.17. Zur Forts. der Participia durch das verb. finit. vgl. K. § 116, 5 Anm. 7 und zum stat. constr. des Partic. vgl. § 116, 3. Im Unterschied von שֶׁחַד ist כֶּסֶף das Bestechungsgeschenk für den Strafrichter, das Befreiung von drohender Strafe zum Zweck hat. v. 13 wird oft irrig von der Zukunft verstanden, aber so ergibt sich kein klares Verständniss von חֶסֶד: versteht man dies vom geduldgigen Ertragen des Gerichts, vom Unterlassen des Murrens gegen Gott, so passt die Begründung dazu nicht; bezieht man es aber auf das Verstummen der Prophetie, so müsste חֶסֶד Bezeichnung des Proph. sein, was sehr unwahrscheinlich ist. Vielmehr ist בְּזֵר הַיּוֹם Hinweis auf die Gegenwart, wie sie eben vorher beschrieben ist: in solcher Zeit der allgemeinen Rechtsauflösung schweigt der Kluge, weil das Reden ihm doch nur Hass und Feindschaft auf den Hals zieht. Aber ein derartiges Wort im Munde des Amos ist sehr auffallend, denn es widerspricht durchaus der Eigenart unsers Proph., der unbekümmert um allen Hass das Unrecht tadelt, wo er es findet. Man hat sich daher veranlasst gesehen, חֶסֶד von dem Klugen zu verstehen, der zwar von den Gesetzen der Klugheit, aber nicht von denen der Pflicht und Sittlichkeit sich leiten lässt, so dass also das Verhalten des חֶסֶד in einem unausgesprochenen Gegens. zu dem des Amos steht. Aber weder diese Auffassung des חֶסֶד, noch auch dieser Gegens. ist irgendwie angedeutet, vielmehr begegnen uns derartige Ged. mehrfach, namentl. in der späteren Literatur, vgl. Prv 10.19. JSir 207. Es kommt dazu, dass man nach dem Hinweis auf ihre zahlreichen Sünden v. 12 die Ankündigung der Strafe erwartet, nicht aber einen derartigen Ged., wie ihn v. 13 bietet, auch verwendet Amos sonst לֵבן immer zur Einführung der Strafe vgl. v. 11. 16. 4.12. 3.11 u. ö. Auch die vv. 14. 15 bieten erhebliche Schwierigkeiten. Schwerlich lässt sich freilich יִשְׁכַּח יִי' mit Sicherheit dem Amos absprechen: mit Rücks. auf die 40ff. aufgezählten Strafgerichte vgl. 7.2ff. wird sich nicht läugnen lassen, dass sich der Ausdr. auch im Munde des Amos begreifen lässt, aber auffallend ist der Ausdruck in diesem Zusammenhange jedenfalls, denn er müsste

dem Reste Josephs gnädig sein. ¹⁶Darum so sagt Jahve, der Gott Sebaot, der Herr: auf allen Plätzen ist Klage und auf allen Plätzen sagt man; ach! ach! und es rufen die Aekersleute zur Trauer und *zur Klage* die Klagekundigen. ¹⁷In allen Weinbergen ist Klage, wenn ich durch deine Mitte ziehe, spricht Jahve.

¹⁸Wehe über die, welche den Tag Jahves herbeiwünschen! Was soll euch denn der Tag Jahves? Er ist Finsterniss und nicht Licht! ¹⁹Wie wenn

sich auf die Grossen beziehen, denen er unmittelbar vorher v. 11 das Gericht verkündigt hatte. Ganz anders liegt die Sache aber, wenn diese vv. ein Einschub eines Lesers sind, dann hätten wir ein Recht, ¹⁶אֲנִי בְּיָמֵי הַיָּמִים im eschatologischen Sinne der späteren Zeit zu nehmen. Dass in der That diese vv. so anzusehen sind, folgt mit Sicherheit daraus, dass die Drohung in v. 16 nach v. 15 eigentlich keinen Sinn hat, man müsste denn den Zwischengedanken ergänzen, dass sie diese Mahnungen v. 14f. doch nicht beherzigen, eine Ergänzung, die nicht ohne Weiteres möglich ist. Auch der Inhalt dieser vv. spricht keineswegs für ihre Originalität: v. 14a geht auf v. 4. 6 zurück, v. 15a ist wesentlich Dublette von v. 14a, und 15a בְּיָמֵי הַיָּמִים אֲנִי בְּיָמֵי הַיָּמִים ist offenbar Gegens. zu v. 7b אֲנִי בְּיָמֵי הַיָּמִים vgl. v. 12 fin. Volz a. a. O. S. 18 macht auch darauf aufmerksam, wie 15a Nachbildung des ursprünglicheren 15b in v. 7 ist, Amos braucht 15b nur einmal in 27 und zwar mit dem Inf. Nach alledem scheint es mir zweifellos, dass diese vv. 13—15 als Einschub zu betrachten sind. Oort wollte nur v. 15 als Zusatz eines späteren Lesers ansehen, während die vv. 13. 14 Amos zugehören, aber ursprünglich hinter v. 20 standen. Aber diese vv. fügen sich schlecht in den Zusammenhang zwischen v. 20 und v. 21: weder ist 15 in diesem Zusammenhang recht verständlich, noch passt diese Mahnung v. 14 recht vor 24, der in seiner Wirkung durch v. 14 vor v. 21 abgeschwächt würde. 16 schliesst sich gut als Begründung an v. 12 an: wegen der Grösse ihrer Sünden wird das Gericht so gewaltig sein, dass man überall die Todtenklage (קִינָה) halten wird. Zu 17 als Laut des Schluchzens vgl. Socin Die neuaramäischen Dialecte am Urmia-See 1882 S. 102 und Jer 2218. In 16 fin. muss offenbar אֲנִי בְּיָמֵי הַיָּמִים statt אֲנִי בְּיָמֵי הַיָּמִים gelesen werden, denn Obj. zu 17 אֲנִי בְּיָמֵי הַיָּמִים, zum letzteren Ausdrucke vgl. חֲקִינָה וְהַיָּמִים Jer 916. Selbst an den Stätten der Lust, in den Weinbergen v. 17 ertönt die Todtenklage vgl. Jes 1610, weil Jahve richtend durch sein Volk zieht, vgl. Ex 1212. Diese vv. 16f. von v. 12 abzutrennen (Volz) liegt kein zureichender Grund vor. Vgl. zu den vv. 13ff. Oort ThT XIV, 116ff. Valeton Amos en Hosea 1894, S. 32f. 105f. und Volz Die vorexilische Jahve-Propheetie 1897, S. 18.

5, 18—6, 14. Des Proph. Wehe 1) über die, welche Jahves Tag herbeischnen in der Ueberzeugung, dass er ihnen als Israeliten nur Heil bringen könne, während doch dieser Tag ein Tag der Finsterniss und nicht des Lichts ist, der unentrinnbares Gericht über sie bringen wird v. 18—27. 2) über die, welche von dem Genusse der Gegenwart ganz hingenommen, von einem Gottes-Gericht der Zukunft nichts wissen wollen und den Tag Jahves ferne wännen, auch über sie kommt das Gericht 61—14. 1. Nach v. 18 war »der Tag Jahves« ein schon in der Vergangenheit fest ausgeprägter Begriff, die Bezeichnung für den grossen Wendepunkt der Zukunft, an dem Jahve alles Leid seines Volkes wenden wird. Es dürfte schwer fallen in Bezug auf diesen Begriff Amos nach Joel anzusetzen, bei dem diese Hoffnung vom Tag Jahves auch im Mittelpunkt der Hoffnung des Propheten steht, ja diese gradezu sich mit der Hoffnung auf den Tag Jahves deckt. Als Jahves Volk glaubte Israel ein Anrecht auf Jahves Hilfe zu haben, er konnte nicht auf die Dauer ruhig zusehen, wenn Israel unterdrückt des Genusses seines Landes und seiner Arbeit beraubt ist. Dass dieser grosse Tag des Gerichts auch für Israel ein Gericht bringen könnte, kam ihnen nicht in den Sinn, dass das Heil ein sittlich bedingtes sei, ahnten sie nicht, darum des Proph. Wehe. Zu den

einer vor dem Löwen flieht, und der Bär stösst auf ihn, und er kommt in's Haus und stützt sich mit seiner Hand gegen die Wand, und es heisst ihn die Schlange. ²⁰Ist nicht Finsterniss der Tag Jahves und nicht Licht, und Dunkelheit ohne einen hellen Schein? ²¹Ich hasse, verschmähe eure Feste, und mag nicht eure Feiertage riechen. ²²Denn wenn ihr mir Brandopfer darbringt, . . . und an euern Speisopfern habe ich kein Gefallen und den Dank eurer Mastkälber sehe ich nicht an. ²³Entferne von mir den Lärm deiner Lieder, und das Spiel deiner Harfen mag ich nicht hören. ²⁴Es wälze sich aber wie Wasser das Recht einher und die Gerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach. ²⁵Habt ihr mir denn Schlachtopfer und Speisopfer in der Wüste dargebracht vierzig

Gedanken und Bildern v. 18 vgl. Jo 22. 415. v. 19 führt diesen Gedanken: Jahves Tag ein Tag unentrinnbaren Gerichts für sie in einem Bilde weiter aus: wer der einen Gefahr entronnen ist, geräth in eine zweite; wer auch dieser entgangen, in eine dritte, bis er schliesslich da, wo er sich geborgen glaubt, noch vom Verderben ereilt wird. Nachdem v. 20 in Form der affirmativen Frage noch einmal den Hauptgedanken herausgehoben hat, wendet sich Amos v. 21 sofort gegen die Hauptursache ihrer Verstockung und Illusion, den Cultus, vgl. Jes 11 ff., vielleicht ist dies Wort ehemals grade der am Tempel versammelten Menge zugerufen. עֲצֵי זֵיתִי sind bes. die Schlussfeiern an dem grossen Frühlings- und Herbstfest vgl. Dtn 16 s. Lev 23 36. Num 29 35, vgl. Neh 8 18. 11 Chr 7 9, es bezeichnet dann aber die Festversammlungen überhaupt. Zu עֲצֵי זֵיתִי mit ב = Wohlgefallen an etwas haben, vgl. Jes 113. In v. 22 welcher v. 21 begründet, verbinden Hitz. u. a. unrichtig עֲצֵי זֵיתִי mit עֲצֵי זֵיתִי , das ist wegen des Suff. sehr unwahrscheinlich, nicht minder aber auch wegen des nun viel zu kurzen Satzes לֹא אֶעֱבֹד ; andererseits hat aber auch עֲצֵי זֵיתִי als Nachsatz zu עֲצֵי זֵיתִי Bedenken, auch hier fällt das Suff., vor allem aber עֲצֵי זֵיתִי auf. Es bleibt keine andere Lösung als die Annahme Wellh.'s, dass hinter עֲצֵי זֵיתִי der zum hypothet. Vorders. gehörige Nachs. ausgefallen ist. Zu עֲצֵי זֵיתִי vgl. Jes 11 und zu עֲצֵי זֵיתִי vgl. meine Archäol. II, 211 f. v. 23 setzt noch den mit v. 21 begonnenen Gedanken fort, es muss sich dem Zusammenhang entsprechend um Musik handeln, die entweder beim Opfer oder bei den sich daran anschliessenden Gelagen Verwendung fand. Die Schärfe der Ausdrücke steigert sich; ihre Lieder sind Jahve ein Lärmen, das er widerwillig trägt (עֲצֵי זֵיתִי); die Anrede in עֲצֵי זֵיתִי geht an Isr., das als Person gedacht ist. v. 24 hebt heraus, was Jahve statt dessen von ihnen fordert: Recht und Gerechtigkeit. Hitz. Keil u. a. haben freilich עֲצֵי זֵיתִי und עֲצֵי זֵיתִי von der strafenden Gerechtigkeit Jahves verstanden, die einem Strome gleich über sie hereinbrechen soll, besonders Hitz. hat das עֲצֵי זֵיתִי gegen jene Auffassung geltend gemacht: Gerechtigkeit einem Strome gleich könne Jahve wohl zu schaffen versprechen, nicht aber sie fordern; aber nach Stellen wie 57. 13. 612, wo diese Begriffe immer im ethischen Sinne sich finden, wird man nicht umhin können, sie auch hier so zu fassen: der Proph. hebt damit seine Hauptforderung heraus. Das Bild ist richtig von Orelli gefasst: statt Opfer in Fülle zu bringen wälze sich vielmehr Recht und Gerechtigkeit daher, nicht launisch und darum bald versiegend, sondern wie ein unversieglicher Bach, dem auch in der heissen Sommerzeit aus seiner Quelle Wasser reichlich zuströmt. v. 25 weist in einer negativen Frage darauf hin, dass die Israeliten während des ganzen Wüstenaufenthalts Jahve keine Opfer dargebracht haben, daraus folgt, dass sie nicht die unerlässliche Bedingung für Jahves Verhältniss zu Israel sein können: obgleich opferlos war die Zeit dieses Wüstenaufenthaltes doch eine Zeit der besondern Liebesbeweise Jahves vgl. 29. 10. Dieser v. schliesst die Bekanntschaft des Amos mit einer Schrift, wie der Priestercodex ist, welcher die Einrichtung und den Anfang des Cultus an den Sinai verlegt, ja die cultische Gesetzgebung zum eigentlichen Mittelpunkt der Sinaioffenbarung

Jahre, ihr Kinder Israel? ²⁶So werdet ihr denn den *Sakkut* euren König und den Keran euer Bilder, (euren Stern Gott), die ihr euch gemacht habt, tragen und . . . ²⁷Ich will euch in's Exil führen über Damaskus hinaus, spricht Jahve, Gott Sebaot ist sein Name.

macht, aus vgl. Jer 7:2f. v. 26 kann nicht mit LXX Hitz. Oehler (Alt. Theol. ² S. 105) Bredenkamp Gesetz und Proph. 1881, S. 85ff. als Fortsetzung und zwar gegensätzlicher Art an v. 25 angeschlossen werden: vielmehr habt ihr getragen, so dass also hier auf ihren Götzendienst in der Wüste hingewiesen wäre. 1) ist diese Auffassung sprachlich nicht ohne erhebliche Bedenken (trotz K. § 112, 6bd), denn סַכּוּט wäre hier keine grade Fortsetzung zu סַכּוּט , sondern eine solche gegensätzlicher Art. 2) passt die Auffassung auch nicht in den Zusammenhang: Amos will dem opferfreudigen Volk darthun, dass die Opfer nicht Jahves unerlässliche Forderung sind. Dementsprechend weist er sie auf die Wüstenzeit, wo sie nach der Auffassung dieser Exegeten zwar nicht Jahve wohl aber andern Göttern Opfer gebracht hätten. Es ist klar, dass diese Gedankenverbindung unmöglich ist. 3) Wer v. 26 so erklärt, muss annehmen, dass dem Amos, der doch sonst geschichtliche Kenntnisse zeigt, jedes Bewusstsein davon abhanden gekommen ist, dass die hier genannten Götter assyrisch-babylonischen Ursprungs sind. Mit Recht haben daher Ewald, Schrader StKr 1874, 324ff. König Hauptprobleme der israel. Religionsgesch. S. 83ff. Orelli u. a. סַכּוּט , was grammatisch allein zulässig ist, auf die Zukunft bezogen, entsprechend סַכּוּט v. 27 vgl. K. § 112, 4a: der V. begünne dann die Strafe, die ihrer wartet: sie sollen ihre Götter nehmen und ins Exil damit wandern. Freilich hat der v., so gefasst, nicht unerhebl. Schwierigkeiten. Schon Hitz. hat darauf hingewiesen, dass die Götter der besiegten Völker sonst von den Siegern fortgeführt werden Hos 10:5. Jes 46:1. Jer 48:49, und Steiner hat, was schwerer wiegt, daran erinnert, dass Amos seinen Zeitgenossen zwar übertriebenen Jahvecultus, nirgends aber Götzendienst zum Vorwurf macht, und doch sollte man das erwarten, wenn dieser damals eine nennenswerthe Bedeutung gehabt hätte, weil der Proph. ja damit in viel überzeugenderer Weise seinen Zeitgenossen hätte darthun können, dass sie von Jahve nichts zu hoffen haben, da sie ihn treulos verlassen haben. Ich halte deshalb v. 26 mit Wellh. für einen spätern Zusatz eines Lesers, der mit Rücksicht auf den Götzendienst seiner Zeit hier die Erwähnung desselben vermisste. Was קֵרָן und קֵרִי angeht, so haben noch Keil, R. Smith Alt. Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung 1894, S. 275, Anm. 1 u. a. die appellative Fassung vertreten, aber sie scheitert nicht nur an der Schwierigkeit der Formen, sondern auch an dem Sinn: warum sollen sie den Schrein und das Gestell der Götter aufladen? Diese waren doch nicht die Hauptsache. Schon LXX hat hier einen Eigennamen gefunden, denn das in LXX jetzt gelesene *Patgar* ist offenbar Verderbniss aus *Katgar*; die Pesch. hat *kaivānā* = קֵינָא = arab. *kaivān* = assyr. *Ka-i-vanu*, wie das Ideogramm des Gottes Saturn erklärt wird. Das lange unverständene קֵרִי ist jetzt durch das diesem genau entsprechende assyr. קֵרִי deutlich, letzteres ist nämlich von Schrader als nom. propr. des Gottes Adar-Malek-Saturn erwiesen. Auf diese Gestirngottheit bezieht sich קֵרִי אֱלֹהִים , das ein Begriff ist: euer Stern Gott vgl. K. § 135, 5 und das die LXX noch vor קֵרִי lasen: offenbar ist das eine Glosse, welche in den hebr. Text der LXX an richtiger, in unsern an falscher Stelle eingedrungen ist. Uebrigens findet sich dasselbe Epitheton קֵרִי zu Sakkut auch bei den Assyriern-Babylon. Vgl. zu diesem v. ausserdem Schrader Keilinschr. und Altes Test. ² S. 442f. — Ist die eben dargelegte Anschauung über v. 26 als späterer Einschub richtig, dann folgt freilich, dass dieser v. eine andere Drohung des Amos verdrängt haben muss, da der eine Satz v. 27 unmöglich allein dieselbe enthalten haben kann. Dass der Proph. bei dieser Drohung der Exilirung über Damaskus hinaus an die Assyrier als Vollstrecker des Gerichts gedacht hat, ist unzweifelhaft, denn nur die Assyrier deportirten nach Nordosten.

6 ¹Wehe den Sichern in Zion (²) und den Sorglosen auf dem Berge Samariens, den Vornehmen des ersten der Völker und . . . des Hauses Israel. ²Gehet hinüber nach Kalne und sehet euch um, und von dort nach Gross-Hamat und steigt hinauf zum philistäischen Gath: seid ³ihr ⁴besser als diese Königsreiche oder ist ⁵euer ⁶Gebiet grösser ⁷als ihr Gebiet. ³Die da ferne meinen

2) 6, 1—14. Das zweite Wehe gegen die, welche den Tag Jahves ferne wähnen und jeden Gedanken an ein ihnen bevorstehendes Gericht weit von sich weisen. War 51stf. wohl wesentlich die grosse in gedrückten Verhältnissen lebende Masse des Volks gemeint, so sind es hier vielmehr die genussüchtigen Grossen, die sich die Freude des Augenblicks durch so unbehagliche Gedanken nicht stören lassen wollen. Wie in 31 nimmt er auch hier auf die Grossen in beiden Reichen Bezug, doch stammt diese Bezugnahme auf das südl. Reich, wenn sie überhaupt ursprünglich ist, vgl. zu v. 14, gewiss erst aus der Zeit der schriftl. Fixirung des einst gesprochenen Wortes. נָקְבָה v. 1 bestimmt die vorher erwähnten, die in sorgloser Ruhe dahin leben, näher: die Fürsten und Edlen, die nicht wie die grosse Masse gezählt, sondern mit Namen genannt werden, vgl. Num 117. Zu נָקְבָה vgl. 32, mit Rücksicht auf v. 8 liegt der Ged. nahe, dass der Proph. den Ausdruck in ironischem Sinn diesem Volk gegenüber gebraucht, welches nur etwas von Ansprüchen, aber nichts von Pflichten weiss. לָמָּה מִיִּסְתֵּי לָמָּה müsste Relativs. sein, man erklärt gewöhnl.: zu welchen das Haus Israel kommt um sich richten zu lassen, aber der Ausdr. wäre sehr auffallend, zumal die Hauptbestimmung fehlte, warum nicht statt dieses gewundenen Satzes etwa נִשְׁפָּטָה oder ähnliches? Offenbar liegt hier ein Textfehler vor. Der Sinn von v. 2 kann kein anderer sein als der: sind jene Städte bezw. Reiche gefallen, so kann auch ihnen dasselbe geschehen, denn sie sind nicht besser als jene. Der Grund, warum der Schreiber von v. 2 gerade diese herausgreift, kann kaum ein anderer sein als der, dass die Eroberung dieser Städte noch in aller Gedächtniss war. Der MT. ist verderbt, denn zu הַמְּנוּחִים fehlt das Subj., das nur אֲנִי sein kann und st. אֲנִי מְנוּחִים erwartet man vielmehr dem parallelen Glied entsprechend: אֲנִי מְנוּחִים, das א vor מְנוּחִים ist durch Dittographie entstanden und nun א vor מְנוּחִים gestrichen, vgl. Geiger Urschrift S. 96. Keil u. a. haben den MT. so zu halten gesucht, dass sie in ihm eine Begründung der 'ה מְנוּחִים sahen und הַמְּנוּחִים auf Israel und Juda bezogen: mit Recht seid ihr das Erste der Völker, denn jene Reiche sind nicht besser als Israel und Juda, aber diese Erklärung ist haltlos 1) weil diese Begründung den Zeitgenossen des Am. gegenüber völlig überflüssig war, Isr. 'ה 'ה war für sie Glaubenssatz, 2) wäre diese Begründung sehr wenig geschickt gewesen, was will ein Staat wie Gath besagen, wo Reiche wie die der Assyrer und Aegypter jedem sofort vor das Auge des Geistes treten mussten und 3) ist diese Auffass. von הַמְּנוּחִים kaum möglich, es muss dem Zusammenhang nach um so mehr auf Kalne u. s. w. bezogen werden, als das parallele Glied für die Auffassung Keils vielmehr מְנוּחִים erwarten lässt. Freilich bei der oben geltend gemachten Auffassung bleibt die Schwierigkeit, dass dieser v. sich nach unsrer Kenntniss der geschichtl. Zeugnisse nicht aus der Zeit des Ames verstehen lässt, denn Hamat fiel erst unter Sargon 720, und wenn Kalne identisch ist mit dem inschriftlichen Kulanu oder Kullani, vgl. Winckler Alttestl. Untersuchungen S. 131, so fällt auch dessen Eroberung erst unter Sargon, und zwar wird es nach der Eroberung Babylons 710 erwähnt. Bickell hat auch auf Jes 10 und 37 hingewiesen, wonach die Katastrophen von Hamat und Kalne nicht in der Zeit des Amos stattgefunden haben können. Da ferner v. 2 störend zwischen v. 1 und 3 tritt, auch der Sinn von v. 2 ein anderer ist als in den vv. 1, 3—7, so hat schon Bickell den v. für einen Einschub angesehen, vgl. Schrader KAT.² S. 445. v. 3ff. bringen in Participien, die zum Theil durch das verb. fin. fortgesetzt werden, die Beschreibung der v. I Angeredeten und damit auch die Begründung des Wehe in v. 1. Vgl. zu den Partice. als Forts. der Beschreibung 27. 57. Statt הַמְּנוּחִים

den Tag des Uebels und doch nahe rücken den Thron des Frevels. ⁴Sie liegen auf Elfenbeinbetten, sind ausgelassen auf ihren Lagern, sie essen Lämmer von der Heerde und Kälber aus dem Stall, ⁵sie stümpfern nach der Harfe Laut, wie David ersinnen sie sich *allerlei* Lieder, ⁶sie trinken *geseiten* (?) Wein, und mit dem besten Oel salben sie sich — aber sie härmten sich nicht um den Untergang Josephs. ⁷Darum müssen sie nun an der Spitze der Verbannten in die Verbannung ziehen, und ein Ende hat das Gekreische der Ausgelassenen. ⁸Der Herr Jahve schwört bei sich selbst, *Spruch Jahves des Gottes Sebaot*:

scheint LXX $\epsilon\lambda\chi\acute{o}\mu\epsilon\tau\alpha\iota$ gelesen zu haben, denn die gewöhnl. LA. $\epsilon\lambda\chi\acute{o}\mu\epsilon\tau\alpha\iota$ ist doch wohl aus $\epsilon\lambda\chi\acute{o}\mu\epsilon\tau\alpha\iota$, wie cod. Alex., Clarom. Syrohexapl. cod. 26 lesen, verderbt. Der MT. verdient den Vorzug, $\pi\alpha\tau\tau$ steht hier im Sinne von »für ferne halten«, ב dient zur Einführung des Accus., vgl. zu Hos 10:2. Wie widersinnig dieser Wahn ist, sagt sofort 3b: sie halten den Tag des Gerichts für fern und bringen doch den Thron des Frevels herbei, vgl. Jes 51:8f. שׁוֹפֵר , oft vom Richter und Könige gesagt, wird hier auf den Frevel übertragen: er thront statt der Gerechtigkeit in ihrer Mitte und zwar durch ihre Schuld. Die von Hoffm. vorgenommene Aenderung שׁוֹפֵר : »die ihr sabbathlich ungerechtes Gut erpresst« giebt einen unbefriedigenden Sinn. Dieselbe Thorheit straft Jesaja c. 5 an den Grossen seiner Zeit. Zu שׁוֹפֵר v. 4 vgl. 3:2. Fraglich ist שׁוֹפֵר vgl. v. 7: gewöhnlich übersetzt man: die sich hinstrecken; besser passt sowohl zu שׁוֹפֵר v. 7 als zur Grundbedeutung (»los lassen«) Wellh.'s Uebersetzung: ausgelassen sein, er weist darauf hin, dass es im Arab. von den frei weidenden, im Syr. von den wilden und reissenden Thieren gebraucht wird. Jedenfalls muss bei שׁוֹפֵר und שׁוֹפֵר an ihr Verhalten beim Gastmahl gedacht werden, wie das Folgende zeigt: sie lassen sich von der Heerde und aus dem Stalle die besten Stücke holen. Ihr Mahl begleiten sie mit Musik v. 5 vgl. Jes 51:8f. Fraglich ist שׁוֹפֵר . Siegfried und Hoffm. übers.: die die Saiten reissen über der Oeffnung des Nablium, aber שׁוֹפֵר lässt sich sonst nur in der Bedeut. »zerreissen« nachweisen, vgl. Lev 19:10. Buxtorf lexic. 1811f. Payne Smith S. 3311, und was sollte שׁוֹפֵר , da doch die Saiten nie anders als שׁוֹפֵר gespannt wurden? Besser wird man שׁוֹפֵר von ihrem thörichtem läppischen Gesange, der das Harfenspiel begleitet, verstehen vgl. das entspr. arab. Verb. in der Bedeut. »überhasten, faseln«. 5b wird meist von der Erfindung von Musikinstrumenten verstanden, aber das ist unmöglich, denn es handelt sich hier, wie das Vorhergehende und Folgende deutlich zeigt, um eine Beschreibung ihrer üppigen Gelage, demnach muss 5b noch von ihren Liedern oder Melodien verstanden werden, wahrscheinlich steckt daher in שׁוֹפֵר ein Fehler, ob שׁוֹפֵר zu lesen ist im Sinne von »allerlei« vgl. Neh 13:16. 1Chr 29:2? Zu שׁוֹפֵר »ersinnen« vgl. Ex 31:4. שׁוֹפֵר ist natürlich ironisch gemeint. v. 5 zeigt übrigens, wie alt die Tradition von David als Dichter ist, freilich nicht von geistlichen sondern weltlichen Liedern. שׁוֹפֵר v. 6 würde auf ihre Unmässigkeit hinweisen: שׁוֹפֵר ist wohl Bezeichnung einer grösseren Schale, etwa des Mischkrugs; was sie tranken, wäre nicht gesagt, aber leicht zu ergänzen. LXX scheinen einen andern Text gelesen zu haben; sie übers.: $\delta\iota\delta\iota\sigma\kappa\acute{o}\mu\epsilon\tau\alpha\iota$ $\text{o}\iota\sigma\iota\nu$, haben also wohl שׁוֹפֵר gelesen (nach Oort שׁוֹפֵר vgl. Jer 48:11), für diese LA. liesse sich das parallele Glied wie 4b geltend machen. Zu שׁוֹפֵר mit ב = von etwas trinken vgl. Prv 9:5. 6b bringt im scharfen Gegens.: שׁוֹפֵר sie machen sich keinen Kummer über den nahenden Untergang. Diesem Treiben macht Jahve ein Ende durch das Exil, das als Gericht über sie kommt v. 7. שׁוֹפֵר den Wendepunkt einführend wie Hos 2:2. 57 u. 6. שׁוֹפֵר an der Spitze des Volks, das in's Exil muss. שׁוֹפֵר eine Paronomasie, jenes stat. constr. zu שׁוֹפֵר Jer 16:5, wo es freilich vom Klagegeschrei steht. v. 8 bekräftigt die Sicherheit des kommenden Gerichts durch einen Schwur Jahves bei sich selbst, vgl. 4:2. Israels Hochmuth, der in den Tagen Jerobeams durch seine Erfolge stark gestiegen war vgl. 6:13, ist ihm zuwider, er hasst seine Paläste,

Ich verabscheue den Stolz Jakobs und hasse seine Paläste und gebe die Stadt und alles, was sie in sich birgt, preis. ⁹Und wenn zehn Menschen in einem Hause übrig bleiben (?), so werden sie sterben. ¹⁰. um die Gebeine aus dem Hause zu schaffen, und zu dem, der im innersten Raum des Hauses ist, sagt: ist Jemand noch bei dir? und der antwortet: nein, so wird er sagen: Still, denn man darf den Namen Jahves nicht erwähnen! ¹¹Denn siehe Jahve befiehlt, dass man das grosse Haus in Stücke und das kleine in Trümmer

in denen diese hochmüthigen Grossen hausen. יִי ist demnach Samarien vgl. 61, sie wird sammt allem, was sie in sich birgt, den Feinden preisgegeben vgl. Dtn 32.30. יִי־אֱלֹהֵי is Schreibfehler für יִי־אֱלֹהֵי, und יִי bis יִי־אֱלֹהֵי sind Dublette zu יִי־אֱלֹהֵי vgl. LXX. v. 9. 10 zeichnen die Grösse des Gerichts. v. 9 ist sprachlich einfach, hat aber sachl. Schwierigkeiten, denn 10 Uebriggebliebene in einem Hause sind eine statth. Zahl, wenn man bedenkt, dass gewöhnlich jede Familie in einem Hause allein wohnte. Vielleicht stand ursprüngl. ein andres verb., etwa יִי־אֱלֹהֵי oder ähnl. v. 10 spottet jeder Erklärung. Das Suff. in יִי־אֱלֹהֵי und יִי־אֱלֹהֵי ist ohne Beziehung: man pflegt es auf einen der vorher erwähnten zehn Todten zu beziehen; יִי־אֱלֹהֵי müsste = יִי־אֱלֹהֵי sein im Sinne von „Bestatter“, was nicht nur um desswillen bedenklich ist, weil das Verbrennen der Leiche etwas ganz Ungewöhnliches war, vgl. meine Archäol. I, 188f., sondern auch weil das Suff. verwunderlich ist: sein Vetter und sein Verbrenner? Eher könnte man an יִי־אֱלֹהֵי denken. Sodann ist auch nicht recht klar, wie sich die Mahnung: »still, man darf den Namen Jahves nicht erwähnen« im Munde des verträgt, der eben durch seine Frage den andern zum Reden veranlasst hat. Endlich fällt auch eine eigenthümliche Schwerfälligkeit und Zweideutigkeit der Darstellung auf vgl. das dreimalige יִי־אֱלֹהֵי. Offenbar liegen hier Fehler vor, die auch mit Hilfe der Uebersetzungen nicht zu heben sind, denn auch sie hatten wohl im Wesentlichen denselben verderbten Text vor sich. Oort vermuthet 1) dass יִי־אֱלֹהֵי durch Dittographie aus dem vorhergehenden יִי־אֱלֹהֵי entstanden ist, und dass 2) eine Umsetzung einzelner Glieder und dabei zugleich eine Corruption von v. 9. 10 stattgefunden hat. Nach ihm lautete der Text ursprünglich: ich gebe eine Stadt und was in ihr ist preis, so dass ihr Name nicht mehr genannt werden wird (עַל־לֹא־יִזְכָּר שְׁמָהּ 10b), denn siehe Jahve befiehlt und schlägt die Häuser in Trümmer v. 11, und es soll geschehen, wenn zehn Menschen in einem Hause gestorben sind, dass ihre Verwandten die Schutthaufen aufräumen sollen, um die Gebeine aus dem Haus zu holen, und man soll zu dem, der noch im Innern des Hauses ist, sagen: ist hier noch Jemand, und er soll antworten: nein. Eine noch andere Vermuthung hat Zejdner (ThSt IV, 196ff.) aufgestellt, er conjectirt für MT. in v. 10: וְיִי־אֱלֹהֵי יִי־אֱלֹהֵי יִי־אֱלֹהֵי. Im letzteren Fall sind die Aenderungen weniger umfassend als bei Oort, aber die Schwierigkeiten werden weder bei jener noch dieser Erklärung beseitigt. Wellhausen hat die Vermuthung ausgesprochen, dass diese Verse ursprünglich nicht hierher gehören, denn wie ohne Praemissen im Vorhergehenden, so sind sie ohne Consequenzen im Folgenden: vorher ist von Pest und Seuchen keine Rede, sondern von der politischen Vernichtung des Reiches, derselbe Gedanke tritt auch in v. 11—14 wieder hervor, also v. 11 schliesst an v. 8 an. Trg. Hier. n. a. deuten das grosse Haus in v. 11 auf Isr., das kleine auf Juda, aber das ist wenig wahrscheinlich, denn nichts im Text führt auf diese Deutung, wendet sich doch der Proph. in v. 12b offenbar an die Grossen des Nordreichs. Es kommt dazu, dass יִי in v. 11 v. 8 begründet — selbst wenn v. 9. 10 ursprünglich sind, liegt die Sache nicht anders, da diese vv. nur die weitere Ausführung zu v. 8b geben — in v. 8 kann aber יִי sich nur auf Samarien beziehen, wie 7b zweifellos macht. Demnach wird man vgl. 315 auch in v. 11 eher an die Paläste der Grossen und die Hütten der Armen als an

schlage. ¹²Laufen etwa Rosse im Felsgebirge oder pflügt man mit *Rindern das Meer*, dass ihr das Recht in Gift verwandelt und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermut? ¹³Ihr freut euch wegen *Lodebar*, ihr sprecht: haben wir nicht mit unserer Kraft Karnaïm genommen! ¹⁴Ja siehe, ich lasse wider euch, Haus Israel, sagt Jahve, der Gott Sebaot, ein Volk aufstehen, das wird euch von der Gegend um Hamat bis zum Stöppenbach bedrängen.

Juda und Isr. zu denken haben. v. 12 begründet zwar nicht formell aber sachlich die Nothwendigkeit dieses Gerichts durch den Hinweis auf ihre Verkehrung aller rechtl. Ordnungen: so wenig man ohne sichere Aussicht auf das Verderben Rosse im Felsgebirge laufen lassen oder das Meer mit Rindern pflügen kann, so wenig kann man ungerecht Recht in Unrecht verkehren. Auffallend ist בְּקֶרֶךְ, weil 1) בְּקֶרֶךְ als coll. keinen Plural bildet, und 2) zu בְּקֶרֶךְ das Obj. fehlt. J. D. Mich. hat durch andere Abtheilung der Consonanten geholfen, indem er mit Recht las: בְּקֶרֶךְ בְּקֶרֶךְ. Zu שָׁם vgl. Hos 104 und זֶה vgl. 57. Als Frucht der Gerechtigkeit ist die unpartheiische Rechtspflege gedacht, statt ihrer triumphirt der Frevel, vgl. 63. 57. Statt sich um die Beseitigung dieser Uebel zu kümmern sind sie stolz im Bewusstsein der errungenen Machtstellung, durch die sie jedem Feind gewachsen zu sein glauben v. 13. Gewöhnlich nahm man בְּקֶרֶךְ als nom. appell. = Hörner, aber da בְּקֶרֶךְ lediglich Bild sein könnte für »Kraft«, so hätte der Satz keinen Sinn: »wir haben Hörner durch eigene Kraft genommen«. Besser wird man mit Graetz (vgl. Sebök Die syr. Uebers. der XII Proph. 1887, S. 40, Note 1), בְּקֶרֶךְ als nom. propr. fassen, es ist Name einer Stadt in Gilead, bekannt aus IMakk 5, vgl. auch Gen 145. LXX. Dem entsprechend muss dann aber auch שָׁם, das man gewöhnlich »Uding« d. h. Ding, welches keine Realität hat, übersetzte, nom. propr. sein, und zwar ist das offenbar Name jener II Sam 94f. (בְּקֶרֶךְ - בְּקֶרֶךְ) 1727 und Jos 1326 (בְּקֶרֶךְ - בְּקֶרֶךְ) genannten Stadt, die ebenfalls in Gilead, wahrscheinl. östl. von Mahanajim, lag: gerade Gilead war ja der stete Gegenstand des Kampfes zwischen Aram und Israel, wahrscheinlich waren beide Städte erst kürzlich in die Hand der Israeliten gefallen. בְּקֶרֶךְ v. 14 nimmt das aus v. 11 wieder auf und begründet zugleich die negative Frage in v. 12, dass verkehrte Welt nicht bestehen kann. Trotz des indeterminirten בְּקֶרֶךְ ist doch natürlich an die Assyrier zu denken, die das Reich in seinem ganzen Umfang überwältigen werden. Oft wird wie hier die Nordgrenze Israels durch גִּבְעַת הַחֵרֶב bezeichnet, d. h. von da an, wo es nach Hamat geht, I Reg 865. II Reg 1425. Der hier erwähnte גִּבְעַת הַחֵרֶב ist wahrscheinlich identisch mit dem גִּבְעַת הַחֵרֶב Jes 157, dem Grenzbach zwischen Moab und Edom. dem heutigen W. el-Ahsi. Da Jerobeam II. sein Gebiet nach Moab hin wahrscheinlich stark ausgedehnt hat, so erscheint hier גִּבְעַת הַחֵרֶב als Grenze, während II Reg 1425 גִּבְעַת הַחֵרֶב als Grenze in den Tagen Jerobeams genannt wird; vielleicht ist die Differenz zwischen beiden Stellen so zu erklären, dass II Reg 1425 mehr an die factische, hier an die ideale Grenze Israels gedacht ist. Wellhausen hat in גִּבְעַת הַחֵרֶב eine Correctur vermuthet, weil wegen v. 1. 11 nothwendig eine Juda miteinschliessende Grenze gemeint sein müsse, ursprünglich sei vielleicht גִּבְעַת הַחֵרֶב geschrieben und das sei durch einen andern, der Juda ausdrücklich ausnehmen wollte, in גִּבְעַת הַחֵרֶב verändert. Aber die Vorauss. zu diesem Schluss ist sehr zweifelhaft. In v. 1 werden freilich die Grossen in Zion mitangeredet, aber im Folgenden hat Amos offenbar nur die des nördlichen Reiches vor Augen, wie שָׁם v. 7 zeigt, und ob in v. 11 in der That das grosse Haus auf Israel, das kleine auf Juda zu beziehen ist, ist nach dem Zusammenhange mehr als fraglich, vgl. zu v. 11. Da nun die in v. 14 sich findende Angabe, die freilich nur den Umfang des nördl. Reiches bezeichnen kann, durch שָׁם eine gewisse Stütze erhält, auch in v. 8 deutlich nur vom Gericht über Samarien die Rede ist, so dürfte es richtiger sein, nicht mit Wellh. גִּבְעַת הַחֵרֶב in Frage zu stellen, sondern vielmehr בְּקֶרֶךְ

III. c. 7—9, 7.

c. 7. ¹So liess mich der Herr Jahve sehen: siehe er bildete Heuschrecken zu Anfang des Nachwuchses — und der Nachwuchs tritt ein nach der

in v. 1, die Vermuthung ist sehr nahe liegend, dass wir in ²הַנְּחֹשְׁתִּים בְּנֵי־אֵל einen Zusatz, oder doch in בְּנֵי־אֵל die Correctur eines Lesers vor uns haben, der aus denselben Gründen hier eingriff, wie das in 24f. geschehen ist.

III. c. 7—9, 7.

Ueber den Zusammenhang dieser Kapitel kann kein Zweifel sein: der Proph. giebt uns einen Einblick in die ihm gewordene Gewissheit des Unterganges Israels, durch die er zum Propheten wurde vgl. 37. Die Verkündigung dieses Unterganges ist der Anlass für die Verdrängung des Amos aus Bethel, und diese Feindschaft wiederum bestimmt ihn zu einer neuen Gerichtsverkündigung an Amasja, in welcher der Proph. die vorher gegebene Unheilsverkündigung wieder aufnimmt. — Diese Visionen sind wichtig, weil sie, wie Smend Alt. Religionsgesch. S. 85 hervorhebt, zeigen, dass die Form der prophetischen Offenbarung der Psychologie angehört: durch Ideenassociation werde נָא aus נָא und die bereits gefasste Ahnung von Israels Untergang gebe dem Korb mit dem reifen Obst seine bestimmte Bedeutung.

Erste Vision v. 1—3. Das in v. 1. 4. 7. 81 wiederkehrende הִרְאֵנִי ist term. für das visionäre Schauenlassen, denn ohne Zweifel ist an wirkliche Visionen, nicht aber an Einkleidung prophetischer Gedanken in die Form der Vision zu denken, warum hätte der Proph. sonst die vierte von der dritten Vision, die so eng miteinander verwandt sind, durch die Geschichte seiner Anfeindung getrennt? Nach dem MT. müsste als Subj. zu einer neuen gedacht werden יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל vgl. v. 4. 7, aber dies Subj. sollte ausgedrückt sein. Deshalb lesen LXX Syr. Targ. נָא. Da הִרְאֵנִי in v. 4. 7 mit dem Partic. steht und es doch grade darauf ankommt, dass Jahve die Heuschrecken bildet, so ist vielleicht ein הִרְאֵנִי bezw. אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ausgefallen. נָא ist der Nachwuchs, welchen der März-April-Regen (מַלְקֵשׁ) hervorruft vgl. עֵשׂב in v. 2; an den zweiten Wiesenschnitt in unserem Sinn zu denken ist um desswillen unmöglich, weil der Palästinenser weder ehemals noch heute Heu kennt. 1b bestimmt nach dem MT. נָא näher: es war nach der Mahd des Königs. Wahrscheinl. hat man bei הִרְאֵנִי daran zu denken, dass der König mit Rücksicht auf die Rosse, die er zu halten hatte 1Reg 185, Laub und Kraut im Frühjahr zuerst schneiden durfte. Hoffm. hat zwar diese Bedeutung von נָא bestritten und נָא הִרְאֵנִי von der Wollschur des Königs verstanden, aber da diese gewiss zu keiner andern Zeit geschah als sonst im Lande, so begriffte man das הִרְאֵנִי nicht; zudem hat Wellh. für jene Bedeutung nicht nur auf Ps 726 verwiesen, sondern auch an das entsprechende arab. nom. erinnert, das zwar gewöhnlich von der Dattelernte, aber daneben doch auch von der Mahd sich findet. LXX las scheinend יְהוָה יִלֵּךְ vgl. Jo 14. 225. Na 315, eine Lesart, die Hoffm. u. a. bevorzugen: während נָא die Heuschreckenlarven seien, bezeichne יִלֵּךְ die ausgewachsenen Heuschrecken. Aber weder lässt sich diese Unterscheidung sprachlich rechtfertigen, noch ist es einzusehen, wie innerhalb der Vision sich das Auswachsen der Larven zu Heuschrecken darstellen konnte, auch kam es ja lediglich auf die Heuschrecken an, während die Larven völlig bedeutungslos für den Inhalt der Vision sind. Und endlich: waren die ausgewachsenen Heuschrecken nach der Mahd des Königs eine gewöhnl. Erscheinung? Denn 1b lässt sich nicht von dem nur diesmaligen Auftreten nach der Mahd verstehen (Wellh.). Vielleicht verdankt die Correctur נָא lediglich der Erwägung ihre Entstehung, dass neben der ersten Zeitbestimmung die zweite auffallend und überflüssig ist, da doch gewiss jeder Israelit wusste, wann נָא wuchs. Wahrscheinlich

Mahd des Königs. *Als sie* nun das Kraut des Feldes abgefressen hatten, sprach ich: Herr Jahve vergieb doch, wie soll Jakob bestehen, da er doch klein ist! ³Jahve liess es sich reuen: es soll nicht geschehen« sprach Jahve.

⁴So liess mich der Herr Jahve sehen: siehe es nahte sich zu strafen mit Feuer der Herr Jahve, das frass die grosse Tiefe und frass die Erde (?). ⁵Da sprach ich: Herr Jahve lass doch ab, wie wird Jakob bestehen, da er doch klein ist. ⁶Jahve liess es sich reuen: auch das soll nicht geschehen« sprach der Herr Jahve.

haben wir in 1b die Randglosse eines Lesers vor uns. In v. 2 muss im Anfang ein Textfehler vorliegen: weder giebt das in die Zukunft weisende יהיה vor נאמר einen Sinn, noch auch ²א, mag man es rein hypothetisch oder im Sinn von »sobald als, so oft als« vgl. Jes 41. Meh 57 fassen; denn damit ist nicht viel gewonnen, dass man erklärt: der Proph. sei längere Zeit von derartigen hier zum Andr. gekommenen Gedanken verfolgt. Wie der Prophet v. 4ff. ein Feuer sieht, welches die grosse Tiefe und die Erde gefressen und er nun, nachdem er die ganze Grösse der im Bilde dargestellten Israel drohenden Gefahr erkannt, fürbittend eintritt, so auch hier: der Proph. sieht Heuschrecken und erkennt die völlige Zerstörung, die sie angerichtet, und nun im Gedanken daran, dass Isr. ein so schweres Gericht kaum ertragen kann, drängt sich ihm die Bitte auf die Lippen: vergieb doch. Es ist demnach klar, dass im Beginn von v. 2 יהיה נאמר oder נא יהיה gestanden haben muss, jenes ist das Wahrscheinlichere: nach י ist ausgefallen und nun י an יה herangezogen und als ה gelesen, aus ש wurde ז, die im altsemit. Alphabet sehr ähnlich sind, י aber ist verloren gegangen. Wenn das Targ. עז לא übersetzt, so ist das offenbar gerathen, nicht aber darauf die Conject. מן טים zu stützen (Wellh.), sie würde die Aenderung יכלה nach sich ziehen und passt vor allem nicht in den Zusammenhang vgl. vorher. Die Bitte בלה weist auf die Verbindung dieses Gerichts mit Israels Sünde: jenes ist der Beweis dafür, dass diese Gottes strafende Gerechtigkeit herausgefordert. יני ist Appos. zu dem Subj. יעקב, während bei der LA. der LXX יני dies Subj. und יעקב Obj. sein muss: wer wird Jakob aufrichten, doch spricht die sofort folgende Begründung für den MT. Vielleicht empfiehlt es sich mit Oort יעקב = יעקב zu lesen. קטן bezieht sich auf die geringen Hilfsmittel Israels, wesswegen es einen solchen Schlag schwer verwinden wird. In v. 3 haben נא wie das Fem. in יהיה dieselbe Beziehung, nämlich auf die vorher geschilderte Plage.

Zweite Vision v. 4—6. Am nächsten läge es קרא mit קרא »rufen« zusammen zu stellen: siehe da rief, dass man bezw. er strafen wolle mit Feuer, der Herr Jahve (Keil, Stein u. a.), aber dieses קרא steht dabei ziemlich bedeutungslos: warum diese Verkündigung, da der Augenschein doch hier keinen Zweifel über Jahves Thun aufkommen liess, sodann ist auch die Constr. mit dem Inf. auffallend. Deshalb haben Ew. Hitz. u. a. קרא = קרא vgl. Jes. 3414 genommen; der Inf. hat sich vor das Subj. gedrängt, weil auf ihm der Nachdruck liegt. יהוה ים v. 5 ist der grosse Ocean unter der Erde, aus dem die Quellen ihr Wasser empfangen. Wahrscheinlich ist also bei אש an gewaltigen Sonnenbrand zu denken vgl. Jo 119f., in Folge dessen die Quellen versiegt. הנהל müsste der Acker sein vgl. Meh 24. IIReg 910.36f., immerhin ist es ein seltener Ausdruck und nicht gradezu: = Land. Krenkel (ZwTh IX, 271) wollte הנהל lesen. Aber auch so bleibt die Schwierigkeit, dass man diesen Ged. zuerst erwartet, denn die Hitze vernichtet doch zuerst die Vegetation, und erst das letzte Stadium bezeichnet das Versiegen der Quellen. Es scheint demnach der Text hier nicht in Ordnung zu sein; auch נאכל als Forts. des יראש ist auffallend vgl. K. § 112, 6 γ. Krenkel (ZwTh IX, 271) wollte אש לרבים oder לרבים יראש lesen, vgl. zu קרא mit ל Hos 111 u. ö., bedenklich dabei ist nur die Thatsache, dass יראש sonst immer von Regenschauern gebraucht wird. Graetz will לקצי st. לקצי lesen,

⁷So liess er mich sehen: siehe der Herr stand auf einer *Mauer* mit einem Loth in der Hand. ⁸Und Jahve sprach zu mir: was siehst du, Amos? und ich sprach: ein Loth. Da sprach der Herr: siehe ich lege ein Loth an inmitten meines Volkes Israel, ich will ihm nicht ferner vergeben. ⁹Und es sollen die Höhen Isaaks zerstört und die Heiligthümer Israels wüste werden, und ich erhebe mich wider Jerobeams Haus mit dem Schwert.

was allerdings leichter ist, da נָקַם nicht = strafen ist. Keils Versuch הַלֵּךְ von Israel als הַלֵּךְ יְהוָה vgl. LXX und הָיָה יְהוָה von der Heidenwelt zu verstehen, ist ebenso willkürlich wie seine Beziehung von שֶׁשׁ auf das Feuer des göttl. Zorns.

Dritte Vision v. 7-9. Hat es sich in v. 1ff. um eine Heuschreckenplage, v. 4ff. um eine grosse Dürre, die alles vernichtet, gehandelt, so hier um Israels Vernichtung: also eine fortgehende Steigerung der Drohungen tritt hervor, weil die Vorauss., unter der Jahve von seiner jedesmaligen Drohung abliess, nämlich Israels Umkehr, sich nicht erfüllte.

In v. 7 ist הָיָה zu lesen, offenbar ist נָקַם irrig in den Text gedrungen, vielleicht durch einen Abschreiber, welcher das alte $\text{הָיָה} = \text{הָיָה}$ verkaunte. Ursprünglich kann dies נָקַם nach הָיָה nicht sein, weil es nicht nur innerhalb der Vision völlig bedeutungslos ist, sondern auch zu dem Hauptgedanken derselben nicht stimmt: Jahve legt inmitten seines Volkes, d. h. an sein Thun und Treiben das Loth, um festzustellen, ob es den Gesetzen der Gradheit entspricht. Weil er aber nur Krummes und Verkehrtes findet, darum kommt das Gericht v. 9. Die Frage an den Proph. v. 8 hat nur den Zweck, die Bedeutung des Symbols an die Antwort anzuschliessen. Diese Bedeutung wird von Keil Hitz. Orelli u. a. nach II Reg 21:3. Jes 34:11 verstanden: nach dem Loth bezw. Maass lässt Jahve niederreissen, aber mit Unrecht, erst v. 9 bringt das Gericht. Vielmehr legt Jahve das Loth an um festzustellen, wie es in Israel aussieht: alles ist krumm und verkehrt. Bisher hat Jahve das übersehen, aber das kann er nicht länger. עָלָה mit לֵךְ steht vom schonenden Vorübergehen, Verzeihen vgl. mit עָלָה Mich 7:18 im Gegens. zu עָלָה mit בָּקֵשׁ 5:17 dem richtenden Hindurchziehen. Warum in v. 9 grade die Heiligthümer hervorgehoben werden, ist nach dem an andern Stellen dargelegten Gedanken des Proph. klar: weil grade sie die Aufmerksamkeit des Volkes von dem Einen, was noth ist, der Forderung der Sittlichkeit und Gerechtigkeit abgelenkt haben, nicht aber darum, weil sie illegitim waren, denn der Gebrauch von בָּמֹת mit diesem Nebengriff stammt aus der deuteronomischen Zeit, hier ist $\text{בָּמֹת} = \text{בָּמֹת}$. Nicht minder ist die hier hervortretende Drohung gegen das Haus des Jerobeam verständlich: ihm gehörten zum Theil jene 39ff. 41ff. 61ff. Getadelten an, vor allem aber hatte Jerobeam seine wesentliche Aufgabe vergessen, über der Pflege von Recht und Gerechtigkeit im Volke zu wachen. Freilich ist das Volk, wenn auch das Königshaus und seine Heiligthümer hier herausgehoben werden, von dem Gerichte doch nicht frei, wie das schon v. 8fin. deutlich sagte vgl. auch 15:15. 23. In dieser Annahme von dem Losbrechen des Gerichts noch in der Zeit des Jerobeam stimmt übrigens Amos mit Hosea vgl. 14: eigenthümlich ist dem Amos hier und v. 16 der Gebrauch von יִשְׂרָאֵל für יִשְׂרָאֵל .

Diese offen ausgesprochene Drohung über die Heiligthümer und das Königshaus des Nordreichs brachte die schon länger gegen Amos bestehende Gährung zum offenen Ausbruch, denn offenbar setzen die Anklagen des Amasja mehr als eine einmalige Predigt voraus. Man sah in dieser Gerichtsverkündigung des Amos eine Gotteslästerung, denn die Höhen waren ja nicht Symbole der Gegenwart Jahves, sondern seine Wohnstätten: ihr Untergang sowie der Israels, als des Volkes Jahves, vgl. das Israel aus dem Mund genommene Wort 32a, war zugleich der Untergang Jahves selbst nach der Anschauung dieses Volkes. Je eifriger Israel Jahves Cultus betrieb, das Einzige, was er nach ihrer Meinung verlangen konnte, um so mehr glaubten sie sich vor dem Verderben

¹⁰Da liess Amasja, der Priester von Bethel, Jerobeam, dem König von Israel, sagen: Amos stiftet wider dich Verschwörung an inmitten des Hauses Israel, das Land vermag nicht alle seine Worte zu ertragen. ¹¹Denn so sagt Amos: Jerobeam wird durch das Schwert sterben, und Israel muss aus seinem Lande in das Exil. ¹²Da sprach Amasja zu Amos: Seher, auf, flüchte dich in's Land Juda und iss dort Brod und prophezeie dort. ¹³Aber in Bethel sollst du nicht länger prophezeien, denn ein Königsheiligthum und ein Reichstempel ist es. ¹⁴Amos aber antwortete dem Amasja und sprach: Ich bin kein Prophet noch eines Propheten Schüler, sondern ein *Schafhirt* und Sammler von Maulbeerfeigen. ¹⁵Und Jahve hat mich hinter der Herde weggenommen, und Jahve hat zu mir gesagt: gehe, prophezeie über mein Volk Israel. ¹⁶So höre denn

sicher, um so furchtbarer musste sie daher des Proph. Predigt treffen. So ist es begreiflich genug, dass Amasja, der Oberpriester von Bethel, sich des Amos zu entledigen sucht und ihn bei Jerobeam des Majestätsverbrechens anklagt. v. 10 ff. Was er meldet, ist nicht »verschärfter persönlicher Wortlaut« (Or.), sondern ist thatsächlich des Amos Meinung: es ist selbstverständlich, dass in der Drohung gegen Jerobeams Haus er selbst einbegriffen ist, wie denn auch der Sturz der Dynastie und der Untergang der Heiligthümer nur Züge aus dem Untergang des Reiches überhaupt sind vgl. (15.15. 23) 527. 614. Ob die v. 12 gemeldete Ausweisung in Folge der von Jerobeam eingetroffenen Antwort, oder ob sie gleichzeitig mit der beim König erhobenen Anklage geschah, lässt sich nicht ausmachen. In der Forderung: in Juda zu prophezeien und dort sein Brod zu essen liegt der Vorwurf versteckt, dass des Propheten Thätigkeit durch persönliche Interessen bestimmt ist. Offenbar hatte Amasja die in feste Genossenschaften zusammengeschlossenen Bene Nebiim vor Augen, welche wohl meist von milden Gaben lebten vgl. Meh 35 und ausserhalb ihres Wohnsitzes gewöhnlich nicht wirkten. Mit Recht hat man v. 12 für Juda als Heimath des Proph. geltend gemacht, nur von dieser Vorauss. aus ist des Amasja Forderung verständlich. Die Ausweisung aus Bethel v. 13 wird damit begründet, dass dies ein Königs- und Reichsheiligthum ist, über das der König also freies Verfügungsrecht hat: er traf selbständig Anordnungen, setzte die Priester ein und ab u. s. w., er macht also lediglich von seinem Hausrecht Gebrauch (Wellh.), wenn er Amos ausweist vgl. meine Archaeologie II, 95 ff. בֵּית אֵל v. 13 ist Ace. loci. v. 14 f. weist Amos des Amasja Annahme zurück: nicht persönliche Gründe, um seinen Lebensunterhalt zu finden, haben ihn dazu getrieben, als Verkündiger von Jahves Wort aufzutreten, er steht mit den Bene Nebiim in keinerlei Verbindung, sondern ist seinem Berufe nach Schafzüchter, nur zeitweise hat er in Jahves Auftrag diesen Beruf unterbrochen, um wider Israel zu weissagen. בִּקְרָא ist sicher Textfehler, es könnte nur den Rinderhirten bezeichnen, was aber weder mit v. 15a noch mit 11 stimmt; nach 11 müssen wir נִזְקָא lesen, das auch durch 15a sicher gestellt wird, da das arab. nakad eine besondere Art von Schafen bezeichnet. בִּלְטָא vgl. de Lagarde Mittheilungen I, 68 f. bezeichnet vielleicht das Einritzen der Maulbeerfeige, was nothwendig war, um sie zur Reife zu bringen vgl. Theophr. hist. plant. 4, 2. Plin. hist. nat. 13, 14, vielleicht auch nur das Sammeln derselben; sie werden von Amos wohl als gewöhnl. Nahrung der auf der Trift sich aufhaltenden Hirten genannt. 2nf. und 3f. zeigen übrigens, dass es ganz verkehrt wäre, aus v. 14 eine verächtliche Meinung des Amos über die נְבִיאִים überhaupt schliessen zu wollen. Absichtlich wird in 15a u. b das Subj. הוּא herausgehoben: nicht eigener Wille, sondern Jahves Gebot hat ihn von der Herde weggenommen, und derselbe Jahve hat ihm den Auftrag, gegen Isr. zu weissagen, gegeben. Zu אֵל = לֵא vgl. v. 16. Wegen dieser Verstockung gegen des Proph. und damit gegen Jahves Wort folgt nun v. 16 ein Amasja besonders treffendes Gerichtswort; damit wiederholt Amos nur seine

nun Jahves Wort: du sagst: du sollst nicht prophezeien über Israel und nicht predigen über Isaaks Haus — ¹⁷darum so spricht Jahve: dein Weib wird zur Hure in der Stadt, und deine Söhne und Töchter werden durch das Schwert fallen, und dein Land wird mit der Messschnur vertheilt werden, du selbst wirst in unreinem Lande sterben, und Israel wird aus seinem Lande hinaus müssen in's Exil.

c. 8. ¹So liess der Herr Jahve mich sehen: siehe da war ein Korb mit reifem Obst. ²Und er sprach: was siehst du, Amos? Und ich sprach: einen Korb mit geerntetem Obst. Da sprach Jahve zu mir: die Ernte ist für mein Volk Israel gekommen, ich will ihm nicht länger vergeben. ³Da heulen die *Sängerinnen* der Paläste an jenem Tage, spricht der Herr Jahve; viel Leichen giebt es an jedem Ort. . . .

⁴Höret dies, die ihr die Armen zertretet und die Elenden im Lande *zu Grunde richtet*, ⁵die ihr sagt: wann wird der Neumond vorüber sein, dass wir

alte Weissagung, giebt ihr aber diese persönliche Spitze. Ob חֶמֶד ein verächtlicher Ausdruck war = sabbern (Hoffmann III, 109), ist sehr fraglich, weder Mich 211 vgl. v. 7 noch Ez 212.7 lassen sich mit einer solchen Auffassung vereinigen, offenbar war es ein dem parallelen בָּרֵךְ wesentl. synon. Verb. Zu חֶמֶד vgl. Zech 142: das Weib wird bei Eroberung der Stadt geschändet, seine Kinder werden getödtet, sein Grundbesitz wird den Eroberern zuertheilt, er selbst stirbt in der Fremde in unreinem Lande, dort hat nämlich Jahve keine Wohnstätte, sondern es ist das Land anderer Götter und darum für den Israeliten unrein vgl. meine Archæol. II, 275 f. Das alles ist die Folge des grossen über Israel kommenden Gerichts. Beachte übrigens den scharfen Gegens. zwischen אֶרֶץ זָכָה v. 14 und כֹּה אֶרֶץ זָכָה v. 15.

8, 1–3 bringt die Gesch. der dem Proph. zu Theil gewordenen Visionen zum Abschluss. חֶמֶד bezeichnet wie II Sam 162. Jer 4010 das reife Obst. Dieser Korb reifen Obstes versinnbildet das Ende Isaels v. 2. Diese Deutung ist einerseits durch die Aehnlichkeit des Lautklanges חֶמֶד חֶמֶד bestimmt, andererseits aber auch durch die sachl. Verwandtschaft, Wellh. erinnert an Mt 1339 \acute{o} $\theta\epsilon\iota\alpha\iota\sigma\acute{o}\varsigma$ $\sigma\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\alpha\lambda\acute{o}\nu\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$; zu dem Bild vom Obstkorb vgl. Jer 24. v. 3 erläutert den Ged. des Gerichts. Gewöhnlich erklärt man: die Gesänge der Freude sollen in Geheul verwandelt werden (Keil u. a.), aber genau wäre doch nur zu übers.: »die Lieder des Tempels sollen wehklagend, eine auffallende Art des Ausdrucks vgl. 810; dazu kommt der sonst nicht zu belegende Plur. שִׁירָיו . Deshalb hat Hoffm. mit Recht die Vocalisation חֶמֶד vorgeschlagen: die Sängerinnen. בֵּית הַחַמֶּד kann der Tempel sein, besser denkt man vielleicht an die Paläste, die jetzt von Liedern der Lust widerhallen vgl. 65. 3b zeigt den Grund dieser Klagelieder. Leider ist 3fin. חֶמֶד unverständlich. Meist werden die Worte als Relativs. zum Vorhergehenden gefasst: »welche man in der Stille hinwirft«, oder auch als selbständige Aussage, aber dabei ist bedenklich 1) das Fehlen des Obj. und 2) חֶמֶד , das nicht Adv. sondern Imp. ist. Wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor.

8, 4 ff. stehen in keinem directen Zusammenhang mit 81–3, denn חֶמֶד 81 geht nicht auf die vorübergehenden Drohnungen (Keil, Hitz. u. a.), sondern es weist auf v. 7 vgl. חֶמֶד in 31. 41. Die Rede wendet sich wieder an die besitzenden Stände und zwar speciell an die reichen Kornwucherer, welche die Noth des Volks ausbeuten. Statt חֶמֶד ist wie in 27 חֶמֶד zu lesen. In חֶמֶד muss ein Textfehler liegen: man erwartet hier einen dem חֶמֶד entsprechenden Ausdruck um so mehr, als auch die Obj. חֶמֶד und חֶמֶד im Wesentl. identisch sind: jetzt steht der Inf. mit חֶמֶד und חֶמֶד ohne jede Verbindung da. Durch Hoffm.'s Aenderung חֶמֶד und zwar am Sabbath wird nichts gebessert, denn nicht nur dass der Parallelismus zerstört bleibt, auch die hier hervortretende An-

Getränke verkaufen und der Sabbath, dass wir Korn aufthun, die ihr das Maass klein und den Preis gross machet und die trügerische Waage fälscht, *die für Geld Geringe und Arme um ein Paar Schuhe kaufen und Abfall vom Getreide wollen wir verhandeln (?)*. ⁷Jahve schwört bei Jakobs Stolz: nie will ich alle ihre Thaten vergessen. ⁸*Soll darob nicht die Erde erzittern, und alle ihre Bewohner in Trauer gerathen, und sie sich überall heben wie *der Nil* und sich *sinken* wie der Nil Aegyptens?* ⁹Und dann an jenem Tage, spricht der Herr

schanung verträge sich kaum mit den Gedanken des Amos. Am leichtesten wäre durch Aenderung von ^{לשון} in ^{העשן} geholfen vgl. 41 und LXX, die hier übers. *zel zate-derasteiories*, womit sie 41 ^{העשן} wiedergeben. v. 5 setzt die Beschreibung fort und zeichnet ihren rastlosen Eifer in der Ausübung dieses betrügerischen Handels. Neumond und Sabbath waren Tage der Freude und Ruhe von der Werktagsarbeit. 5b wird gewöhnlich von den vorhergehenden Verben ^{לשון} und ^{העשן} abhängig gemacht: sie wollen Handel treiben, aber nur zu dem Zweck, das Maass klein und den Preis theuer zu machen: jedenfalls müsste man dann aber annehmen, dass Amos mit seinem sittlichen Urtheil ihre Worte gefärbt hätte, denn nur aus seinem Sinn heraus kann von ^{לשון} ^{העשן} die Rede sein. Da aber auf diese Weise der Satz ziemlich schwerfällig wird, so ist es wohl richtiger mit Wellh. ^{לשון} etc. als dem ^{לשון} entsprechend aufzufassen, der Proph. setzt hier ein und beschreibt mit diesen Inf. ihr Thun und Treiben, er fügt damit zu den beiden Partic. in v. 4 nähere Bestimmungen hinzu. Zu dem Gebrauch des Inf. mit ^ל in diesem Sinn vgl. K. § 114, 2 Anm. 4. Ephra war das gewöhnliche Maass für trockene Gegenstände vgl. m. Arch. I, 203: ^{שקל} ist eigentlich »das Gewicht«, dann eine Münze von bestimmtem Gewicht, hier muss es das Gewicht des zu entrichtenden Preises sein: mit Rücksicht auf ihn ist auch von der Wage die Rede. Nach Wellh. nennt Amos die Wage an sich trügerisch, ähnlich wie Jesus den Mammon an sich ungerecht nennt; viell. aber ist das Resultat der Fälschung schon in dem ^{לשון} vorausgenommen, um diesen Gedanken ihres trügerischen Handels so scharf wie möglich zum Ausdr. zu bringen. v. 6 ist in diesem Zusammenhange auffallend, denn nach v. 4. 5 hat der Proph. es hier mit einer ganz bestimmten Sorte von reichen Frevlern zu thun, mit Kornwucherern, wie passt dazu v. 6a? Es kommt dazu, dass sich derselbe Gedanke fast wörtlich in 26 findet, wo der Proph. diesen Vorwurf gegen die Richter und Machthaber erhebt, dort ist er an seiner Stelle, nicht aber hier. Dass der Arme um Korn zu bekommen sich selbst oder seine Kinder verkauft, sagen die Worte nicht, und doch wäre das die einzige Möglichkeit, sie in den Zusammenhang einzufügen. In ^{לשון} müssen diese Wucherer jedenfalls wieder redend auftreten: sie verkaufen für theures Geld auch noch schlechte Waare, den Abfall vom Korn. Das fügt sich gut in jene Beschreibung der Wucherer, aber nach all den Inf. ist es auffallend und vollends nach 6a. Vielleicht haben wir in 6b den Rest eines alten Wortes des Amos und der Vers ist dann mit dem Material von 26 aufgefüllt, vielleicht dass ^{לשון} 81 und 27 Anlass dazu ward. v. 7 bringt den Inhalt jenes ^{לשון} v. 4. Nach 42. 68 liegt es nahe, ^{לשון} auf Jahve zu beziehen: er ist Israels Stolz, aber wie trägt sich das mit ^{לשון} ^{לשון} (68)? Ist es denkbar, dass derselbe Proph., der 68 schrieb, Jahve ^{לשון} genannt haben kann? Man wird sich wohl entschliessen müssen, den Ausdruck auch hier in jenem Sinne 68 zu nehmen, es ist hier ein Wort des Hohes in Jahves Mund, er schwört bei dieser leider unabänderlichen Thatsache (Wellh. vgl. Orelli. v. 8 sieht offenbar die Ahndung der Thaten Israels in einem Erdbeben, aber mit Recht betont Wellh., dass das hier v. 8 nicht geweissagt, sondern dass sein nothwendiges Eintreten begreiflich gefunden wird vgl. 411. Auch der Vergleich ist wenig glücklich: während der Nil monatelang steigt und ebenso fällt, ist das beim Erdbeben völlig anders. ^{לשון} bezieht sich offenbar auf ^{לשון} v. 7, die Gottes Zorn herausfordern, nicht aber auf die Ahndung der Frevel (Keil). ^{לשון} ist nach 95 = ^{לשון}, und

Jahve, lasse ich die Sonne am Mittag untergehen und verfinstere die Erde am hellen Tage. ¹⁰Und ich verkehre eure Feste in Trauer und eure Lieder in Klage, und ich bringe über alle Lenden das Trauergewand und auf jedes Haupt die Glatze, und ich mache es wie die Trauer um den Einzigen und das Ende davon wie den bitteren Tag. ¹¹Siehe Tage kommen, spricht der Herr Jahve, da will ich einen Hunger in das Land senden, keinen Hunger nach Brod und keinen Durst nach Wasser, sondern darnach, die Worte Jahves zu hören. ¹²Da werden sie von einem Meer zum andern schwanken und von Mitternacht zum Aufgang umherschweifen, um Jahves Wort zu suchen und werden es nicht finden. ¹³An jenem Tage werden

statt וַיִּשָּׂקֶה ist nach 95 וַיִּשָּׂקֶה zu lesen, עַל und וַיִּשָּׂקֶה sind die beiden Gegensätze, bezeichnet jenes das Steigen, so dies das Sinken des Wassers. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass כִּי־אֶחָד dem Licht gleiche und וַיִּשָּׂקֶה «getränkt werden» absichtl. Correcturen eines Lesers sind. וַיִּשָּׂקֶה fehlt in 95 und hier auch in LXX, offenbar haben wir eine Glosse vor uns, vielleicht veranlasst durch das einem Leser nicht verständl. וַיִּשָּׂקֶה im Hebr. ist וַיִּשָּׂקֶה treiben, vertreiben vgl. Jon 25, von da aus lässt sich kein passender Sinn gewinnen; Jes 5720 wird וַיִּשָּׂקֶה vom Meer ausgesagt, aber die Richtigkeit der LA. ist angezweifelt vgl. de Lagarde Proph. Chald. S. 4, aber selbst wenn der Text richtig ist, doch ist nicht zu sehen, wie das dort vom Meere gebrauchte וַיִּשָּׂקֶה hier auf die Erde übertragen werden kann und zwar zwischen וַיִּשָּׂקֶה und וַיִּשָּׂקֶה . Hoffm. will וַיִּשָּׂקֶה lesen, aber so gewinnen wir eine überflüssige Häufung, die um so unwahrscheinlicher ist, als die Parallele 95 u. LXX zu unserer Stelle das Verb. nicht bieten. — Aus den eben dargelegten Gründen hat Wellh. mit Recht den v. für einen späteren Zusatz angesehen. Vielleicht ist dadurch ein hier ausgefallenes Stück ersetzt, das jenes וַיִּשָּׂקֶה v. 7 ausführte und auf v. 9 hinleitete. Dieser beschreibt jenen grossen Gerichtstag als einen Tag der Finsterniss, eine Anschauung, die von hier an sich in der Prophetie findet vgl. Jo 22. 415, es ist nicht unwahrscheinlich, dass Amos bei dieser Beschreibung des grossen Gerichtstages von jener totalen Sonnenfinsterniss beeinflusst ist, die er selbst am 9. Febr. 784 erlebt hat (J. D. Mich. Hitz. u. a.). Dann wird v. 10 alle Freude in Trauer verkehrt Hos 211. Die וַיִּשָּׂקֶה als Erntefeste waren Feste der Freude vgl. Jes. 92; über וַיִּשָּׂקֶה als Trauergewand vgl. meine Archaeol. I, 193; über die später verpönte vgl. Dtn 141 Trauersitte sich die Haare zu scheeren vgl. I, 194f. Das Suff. in וַיִּשָּׂקֶה und וַיִּשָּׂקֶה geht nicht auf das Land (Or.), sondern ist neutr. zu fassen vgl. K. § 135, 5 Anm. 2 und bezieht sich auf den Zustand, in dem sie sich befinden: er wird der Trauer um den Einzigen entsprechen vgl. Jer 626. Zeh 1210. v. 11. 12 beschreiben das kommende Gericht als eine längere Zeit der Gottverlassenheit. Jetzt verschmähen die Israeliten Jahves Wort vgl. 212. 810ff., aber die Zeit wird kommen, wo sie sich danach sehnen werden, ohne dass Jahve ihr Verlangen befriedigen wird vgl. Mich 36, 1 Sam 286. Das Verlangen nach Jahves Wort wird als Hunger und Durst dargestellt, weil Jahves Wort als Speise gedacht ist. Das Bild des Durstes zog in v. 12 וַיִּשָּׂקֶה nach sich vgl. 48; kraftlos wanken sie vom Meer zum Meer d. h. von einem Ende der Erde bis zum andern, denn וַיִּשָּׂקֶה kann nicht vom galiläischen bzw. todten und mittelländischen Meer verstanden werden (Hitz. u. a.), wo das beabsichtigt ist, finden sich andere Bezeichnungen vgl. Jo 220. Zeh 148, vielmehr ist die Wendung nach Ps 728. Zeh 910 zu verstehen vgl. Mich 712, es sind die Enden der Erde gemeint. Danach bestimmt sich auch die Bedeutung von וַיִּשָּׂקֶה : es ist abgekürzter Ausdr. für die Erde nach allen Weltgegenden (Keil). v. 13 knüpft mit seinem וַיִּשָּׂקֶה an v. 9. 10 an: an jenem Tage werden die in Jugendkraft und Jugend Schönheit Stehenden kraftlos dahin sinken. Wird hier der in voller Lebenskraft stehende Theil des Volkes genannt, so kann das nur den Zweck haben, das Umfassende des Gerichts zu betonen: sinkt selbst er hin, um wie viel mehr alle andern

die schönen Mädchen und die jungen Männer vor Durst in Ohnmacht fallen, ¹⁴ sie, die bei der Schuld von Samarien(?) schwören und sagen: so wahr dein Gott lebt, Dan, und so wahr *dein Gott*(?) lebt, Beersabac, und sie fallen und stehen nicht wieder auf.

c. 9. ¹ Ich sahe den Herrn am Altare stehen, und er sprach: schlage den Knauf, dass die Schwellen beben . . . Und sie alle bis auf den letzten will ich mit dem Schwerte erwürgen, keiner von ihnen soll entfliehen, und kein Entronnener soll sich retten. ² Wenn sie in die Unterwelt einbrechen, so wird doch

Glieder! Damit ist schon gegeben, dass **בַּיָּד** so wenig wie **דָּרַעְלָא** im bildlichen Sinne nach v. 11. 12 gedeutet werden dürfen, sondern die Ausdrücke müssen im eigentl. Sinne verstanden werden. Dann kann v. 13 aber nicht Forts. zu v. 11. 12 sein, denn derselbe Mann kann nicht so den bildlichen Durst nach dem Worte Gottes und den eigentlichen nach Wasser u. s. w. neben einander gestellt haben; derselbe, der v. 9 und 13 **בֵּית הָאֱלֹהִים** gebraucht, kann auch schwerlich in demselben Athem die zukünftige Periode durch **בֵּית הָאֱלֹהִים** angedeutet haben; dort erscheint das Gericht als eine plötzliche Katastrophe an einem Tage, hier als eine längere Periode der Gottverlassenheit (Wellh.). Wir haben demnach in v. 11. 12 einen Einschub aus späterer Zeit vor uns, was auch durch Wendungen wie **וְהָיָה כִּי יִבְרַח** und **וְהָיָה כִּי יִבְרַח**, die erst in späterer Zeit sich finden vgl. zum Hiph. Ez 1413. Ex 817. Lev 2622. II Reg. 1537, bestätigt wird. v. 14 begründet sachlich die Nothwendigkeit des Gerichts durch Beschreibung dieser vom Gericht bedrohten Sünder, und wieder ist es der Cultus, den der Proph. als wesentliches Uebel heraushebt vgl. zu 520ff. Da der Proph. sich sonst nirgend gegen eine bestimmte Form des Cultus richtet, in der er das Hauptübel sieht, sondern gegen den Cultus schlechthin um der verkehrten Stellung zu Jahve willen, in die dieser Cultus das Volk gebracht hat, so ist der Ausdruck **אֲשֶׁר שָׁמַיִם** auffallend, dieser könnte sich doch wohl nur auf das goldene Kalb von Bethel beziehen und würde uns bei Hosea sehr begreiflich sein vgl. Hos 85.6. 105; es kommt dazu der auffallende sonst bei Amos sich nicht findende Gebrauch von **שָׁמַיִם** = Israel, wofür sich bei ihm **יִשְׂרָאֵל**, **יִצְחָק**, **יִשְׂרָאֵל** finden. Desshalb vermuthet Wellh. dass hier eine Correctur vorliegt und ursprüngl. hier eine Bezeichnung des Gottes von Bethel sich fand. Zum Schwören als Ausdr. der Verehrung vgl. Dtn 613. 1020. Jer 1216. Jes 481. Von **אֱלֹהֵיךָ** ist die Rede, weil entsprechend den verschiedenen Baalen, welche Jahve aus ihren Heiligthümern verdrängte, auch Jahve differenzirt wurde, daher die verschiedenen Namen **אֱלֹהֵי עֵלִית** Gen 2133 **אֱלֹהֵי יִצְחָק** Gen 1613 vgl. 3320. 357 u. s. w. vgl. meine Archaeol. II, 8f. — Vielleicht ist **דָּרַח** verderbt: dem vorübergehenden Glied entsprechend wird **בַּיָּד שָׁמַיִם** Vocativ sein und in **ךָ** von **דָּרַח** wird ein Suff. stecken. Hat LXX mit ihrem **ὁ θεός σου** nicht gerathen, so könnte man **אֱלֹהֵיךָ** vermuthen vgl. **אֱלֹהֵי בֵּית** Gen 357; Wellh. vermuthet **אֱלֹהֵיךָ** = **אֱלֹהֵיךָ** vgl. **אֱלֹהֵיךָ** Meša-Inschr. Z. 20, doch bleibt die Ausstossung des **א** bedenkl. Zu **דָּרַח** vgl. K. § 93, 1 Anm. 7 Nete 1. Diejenigen, die **דָּרַח** beibehalten, verstehen es von der heiligen Wallfahrt, während deren der Einzelne in besonderer Weise Jahve zugehörig war und diese Zugehörigkeit darzuthun hatte vgl. die Mekkapilger.

9, 1—7. Die letzte Vision von dem unmittelbar bevorstehenden Gericht, dem Niemand entgehen wird. Ohne Zweifel ist das Volk im Tempel gegenwärtig gedacht und wird nun unter den Trümmern desselben begraben, die schärfste thatsächliche Verurtheilung ihres Cultus und der Wahnvorstellungen, denen das Volk sich hingegeben.

Da der Proph. in Bethel wirkt, hier seine Hauptanfeindung erfahren, in Bethel auch der Haupttempel des nordisraelitischen Reiches war vgl. 713, so kann darüber kein Zweifel sein, dass an den Altar zu Bethel zu denken ist: Keils Behauptung, dass der Tempel zu Jerus. gemeint sei, entbehrt jeder Begründung. Zu **עַל** »stehen« vgl. I Reg 131: Jahve überragt eben den Altar. Der Imp. **דָּרַח** kann schwerlich an den Proph.

meine Hand sie von da holen, und wenn sie zum Himmel aufsteigen, will ich sie doch von dort herabstürzen. ³Und wenn sie sich auf dem Gipfel des Karmel verbergen, so will ich sie von da aufspüren und sie holen, und wenn sie sich vor meinen Augen in der Tiefe des Meeres verstecken, so befehle ich dort der Schlange, sie zu heissen. ⁴Und wenn sie vor ihren Feinden her in Gefangenschaft gehen, so befehle ich dort dem Schwerte sie zu würgen und ich werde mein Auge auf sie richten zum Bösen und nicht zum Guten. ⁵Und der Herr

gerichtet sein, das ist gegen die Analogie der andern Visionen, vielm. ist an einen der Jahve umgebenden Engel zu denken. המצור, das Ex 2531.33ff. eine Verzierung am Schaft und den Armen des goldenen Leuchters bezeichnet, ist offenbar der Säulenknäuf, hier wohl eoll., da wahrscheinlich an mehrere Säulen zu denken ist, die viell. das Dach des Tempels trugen. המצור sind sonst die Schwellen und es liegt kein Grund dazu vor mit Hitz. u. a. an die superliminaria zu denken, denn das von Hitz. herangezogene מצור ist verderbt vgl. nachher, der Sinn ist klar: der Schlag ist so gewaltig, dass der Tempel bis in seine Grundfesten erbebt. Wie freilich die Zerstörung sich weiter vollzieht und die dort Versammelten mit in's Verderben reisst, ist nicht mehr zu erkennen, da מצור מצור hoffnungslos verderbt sind. Gewöhnl. erklärt man: »zerstücke sie (und wirf sie) auf ihrer aller Köpfe« und bezieht das Suff. entw. auf המצור als eoll., was das nächste ist, oder auf המצור (bezw. המצור), wobei dann aber dieses Wort gegen den sonstigen Sprachgebrauch auf die von den Säulen getragenen Vorsprünge des Tempeldachs (Hitz.) oder auf die Oberschwellen der Thüren gedeutet wird. Aber diese Erklärung ist kaum möglich, denn abgesehen vom abnormen Suff. im Imp. vgl. K. § 61, 2 hat מצור gar nicht die Bedeutung »zerschlagen« sondern »abreissen«. Die folgenden Worte beschreiben die Vision nicht weiter, sondern erläutern dieselbe: Jahve wird sie alle bis auf den letzten vertilgen, deutlich hat der Proph. hier wieder die von den Assyren zu erwartende Katastrophe vor Augen. אחריתם könnte die von der Tempelkatastrophe Verschonten bezeichnen, dann aber müssten diese und die folgenden Worte noch Theil der Vision sein, was durchaus unwahrscheinlich ist. Beginnt mit אחריתם die Deutung durch den Proph., dessen Ich freilich hinter dem Jahves völlig verschwindet, so wird man das Wort vielmehr wie 1s. 42 verstehen müssen: sie alle bis auf den letzten. Keiner soll entinnen — diesen Ged. führen v. 2—4 weiter aus: Jahve weiss sie überall zu finden. שמים וטאטל die beiden grössten räuml. Gegensätze, insofern jene unter der Erde gedacht wurde vgl. Job 11s. 265f.; derselbe Gegens. Ps. 1397f. Das Haupt des Karmel v. 3 springt in das Meer vor, dasselbe überragend Jer 4618, daher als passender Gegensatz: קרקע הים, dort in der Tiefe des Meeres ist Jahves Werkzeug, durch das er die Vernichtung vollzieht: ohne Zweifel ist unter הים an das sagenhafte Meerungeheuer gedacht, das auch ליתן oder נתן genannt wird vgl. Jes 271. Die schärfste Drohung, durch die Amos alle bisherigen überbietet, bringt v. 4: verkündet er 527. 614 das Exil als schwerstes Gericht, so heisst es hier: auch das wird sie nicht schützen, sondern wenn sie schon von ihren Feinden getrieben in die Gefangenschaft ziehen vgl. Na 310, meinent nun der Vernichtung entronnen zu sein, wird sie Jahves Schwert noch treffen. Hier tritt deutlich der Einfluss der ethischen Gottesidee auf die Ausbildung der Gottesvorstellung überhaupt hervor: ist Jahve der Gott der Gerechtigkeit, der dieser Gerechtigkeit in jedem Fall, wenn auch auf den Trümmern seines Volkes zum Siege verhilft, so darf seine Thätigkeit auch keine Schranke finden: er muss wie die Assyryr so den Leviathan in seinen Dienst zwingen, er muss die Frevler an der Gerechtigkeit wie in seinem Lande so an jedem andern Orte erreichen können. 4b nimmt der Proph. wohl seinen Gegnern ein Wort aus dem Munde: sie glauben sich vor dem Unglück geschützt, weil Jahves Augen auf sie gerichtet sind: ja wohl, antwortet der Proph., aber zum Bösen, nicht zum Guten, Jahves Richterantlitz ist euch zugekehrt vgl. Ps 2110. 3417. Jer 2110 u. ö. 5. 6 bringen nun eine Schilderung

*Jahve Sebaot, der die Erde anrührt, so dass sie zerschmilzt und alle ihre Bewohner trauern, dass sie sich überall wie der Nil erhebt und sinkt wie der Nil Aegyptens, oder im Himmel *seinen Söller* baut und sein Gerölbe auf der Erde gründet, der den Wassern des Meeres zuruft und sie über die Oberfläche der Erde ergiesst — Jahve ist sein Name.*

⁷Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Kinder Israel? sagt Jahve; habe ich nicht Israel aus Aegyptenland und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir heraufgeführt?

Jahves als des allmächtigen, die auf derselben Stufe mit 413. 58.9 steht, sie ist als späterer Einschub hier daran erkenntlich, dass diese vv. sich hier sehr schlecht an das redende göttliche Ich anschliessen, sprachlich auch daran, dass Amos sonst stets die volle Formel יהוה אלילי נבואים gebraucht 514—16.27. (68) 313. 614: LXX scheint freilich auch hier so gelesen zu haben. Zu 5a vgl. Moh 14. Ide 54. Ps 75f.: Jahve als Richter erscheint im Gewitter auf der Erde, und sie geräth unter seiner Berührung in's Wanken. Zu 5b vgl. 88. In v. 6 ist כִּי־נִצְּרָה offenbar durch Dittographie des vorhergehenden נ entstanden, es ist כִּי־נִצְּרָה oder כִּי־נִצְּרָה vgl. Ps 1043 zu lesen. נִצְּרָה ist wohl identisch mit sonstigem נִצְּרָה. Zu 6b vgl. 58b. Auch diese Identität von 53b mit 88 und 6b mit 58b macht die Ableitung dieser vv. hier von Amos, selbst vorausgesetzt, dass 88. 58 von ihm herrühren, sehr unwahrscheinlich. Endlich unterbrechen sie auch den Zusammenhang, denn v. 7 lässt sich als Forts. von 94b fassen: hat er dort dem Einwurf begegnet, dass Jahves Augen auf sie gerichtet und sie damit vor dem Verderben bewahrt sind, so tritt er hier der Vorstellung entgegen, als habe er bisher sich nur um Israel gekümmert, ein Wort, das der Proph. schon 32 ihnen aus dem Munde genommen hatte, aber dort hatte er nur die daraus gezogene Folgerung bekämpft, hier bestreitet er den Satz selbst: auch die Geschichte anderer Völker hat Jahve in der Vergangenheit geleitet, Israel kann also aus seiner Vergangenheit keine besonders privilegierte Stellung ableiten. Damit tritt der Proph. den Praetensionen seiner Zeitgenossen in der schroffsten Form entgegen: Isr. ist Jahve nicht mehr werth als die verachteten Kuschiten. כִּי־נִצְּרָה kommen hier weniger als einzelnes Volk in Betracht — es fehlt ja auch die Nennung einer besonders That Jahves in ihrer Vergangenheit — als vielmehr als Bezeichnung der verachteten Mobren- d. i. schwarzen Bevölkerung vgl. Jer 1323. Ueber כִּי־נִצְּרָה vgl. Dtn 223. Jer 474 als wahrscheinliche Bezeichnung Kretas vgl. Dillm. zu Gen 1014, in 1 Sam 3014. Zph 23. Ez 2516 werden die Philister geradezu כִּי־נִצְּרָה genannt: gegen die Zusammenstellung von Kaphtor mit der Küste des ägyptischen Delta (Ebers Aeg. u. Bücher Moses 127 ff. Dietrich in Merx Archiv I, 313 ff.) vgl. de Goeje ThT IV, 257 f. — Bei אֵלֶּיךָ hat der Proph. wohl nur an אֵלֶּיךָ אֱלֹהֵיךָ gedacht, mit dem die Israeliten es ja hauptsächlich zu thun hatten.

Der hier v. 7 zum Ausdruck gekommene Gedanke verträgt sich, genau genommen, nicht mit andern Stellen unsres Proph. vgl. 210.11. 32. 715. 82: der Widerspruch erklärt sich dadurch, dass der Proph. hier von dem Affect sich fortreissen lässt und im Kampf mit dem veräusserlichten Volk seinen Widerspruch in der schroffsten Weise zuspitzt: genau genommen vertritt er dem Volk gegenüber nur den Gedanken, dass die Verbindung Jahves mit Israel keine natürliche, sondern eine sittlich-religiöse ist, keine unbedingte, sondern eine sittlich bestimmte: wird die Fundamentalforderung der Gerechtigkeit und Sittlichkeit nicht erfüllt, so löst Jahve das Band. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Proph. den mit v. 7 berührten Gedanken weiter durchgeführt hat, aber seine Darlegung ist verloren gegangen, wohl nicht von ungefähr, sondern weil die spätere Zeit sich in einen derartigen Gedanken nicht mehr zu finden vermochte.

⁸Siehe die Augen des Herrn Jahre richten sich gegen das sündige Reich, dass ich es von der Oberfläche der Erde vertilge. Doch will ich das Haus Jakob nicht ganz und gar vertilgen, sagt Jahve. ⁹ Denn siehe ich thue Befehl, dass man das Haus Israel unter allen Völkern schüttelt, wie man im Siebe schüttelt, ohne dass ein Korn zur Erde fällt. ¹⁰ Durch's Schwert sollen alle Sünder meines Volkes fallen, die da sagen: das Unglück wird *sich uns nicht nahen, noch uns überraschen*. ¹¹ An jenem Tage will ich die verfallene Hütte

9, 8—15 der messianische Ausblick, ein Zusatz aus späterer Zeit. Jahves Augen sind wider das sündige Reich gerichtet vgl. 4 fin., das muss nach 8b das nördliche Reich im Unterschied von Juda sein, eine Bezeichnung, die im Munde des Amos, falls 24.5 und 61 ursprünglich ihm zugehören, höchst auffallend ist; aber auch wenn diese vv. ausser Betracht bleiben, muss 31 bedenklich machen, wo Amos ausdrücklich von dem ganzen Geschlecht redet, das Jahve aus Aegypten heraufgeführt hat. 8b. 9. 10 steigern die Schwierigkeit, insofern Amos eben mit der verschärften Drohung geschlossen hatte, Niemand solle dem Verderben entinnen, selbst das Exil sei nicht das Ende, denn auch die Fortgeführten werden von Jahves Schwert getroffen vgl. auch 51.2. Amos hat es eben mit dem Geschick des gesamten Volkes zu thun, unterscheidet aber ebensov wenig wie das über das Volk hereinbrechende Gericht zwischen Gerechten und Ungerechten. Anders in diesen vv. 8b—10: das Exil ist lediglich ein Läuterungsgericht, nur die Sünder kommen um, aber die Gerechten werden sicher hindurch gerettet. Zum Inf. abs. הַסֵּר als Ausdr. der gänzlichen Vernichtung vgl. K. § 113, 3a und zur Negation vor dem Inf. vgl. K. § 113, 3 Anm. 3. v. 9 ist auch insofern auffallend, als Amos sonst offenbar an ein ganz bestimmtes Volk denkt, welches Israel exilirt vgl. 527, hier dagegen ist von כל הַגִּיִּים die Rede, unter die Israel zerstreut wird, wozu sich Parallelen nur in der späteren Prophetie finden. Der Sinn der Vergleichung kann nach dem Zusammenhang nur der sein: kein Gerechter kommt um, die Sünder allein verfallen dem Verderben, demnach muss הָיָה die Bedeutung: Korn haben, die sich sonst freilich nicht belegen lässt. Hoffm. u. a. verstehen es vom kleinen Kiesel wie angeblich 11 Sam 1713, aber dabei ergibt sich kein Verständniss des Gleichnisses, denn Hoffm.'s Ausdeutung: die Schlechten bleiben im Siebe d. h. unter den Heiden, die Guten fallen durch d. h. entkommen den Heiden, ist unwahrscheinlich, weil beim Sieben des Getreides eben die Spreu, nicht aber das Getreide zu Boden fällt, vor allem aber, weil der Gedanke der Vernichtung nicht durch das Zurückbehaltenwerden im Siebe und das NichtzurErde-fallen ausgedrückt werden kann. In v. 10 beachte die Intensivform הִקְצִי, diese Gewohnheitssünder werden durch הַלְוִיָּהּ als von frevelhafter Sicherheit umfassen dargestellt. Da das Hiph. הִקְצִי sich sonst nie in dem Sinn 'sich nähern' findet, so wird man vielm. die ursprüngl. allein vorhandenen Consonanten קִצִּי zu lesen haben; wahrscheinlich ist auch קִצִּי zu vocalisiren, da das Hiph. sich nur Job 413, sonst immer das Pi. gebraucht findet, die ursprüngl. Consonanten aber sowohl die Vocalisation als Pi. wie als Hiph. zulassen vgl. Bleek-Weilh.⁴ S. 633f. Endlich ist בָּרֵי auffallend, denn בָּרֵי steht sonst nur nach Verb. des Einschliessens, Zuschliessens, nie aber nach solchen des Kommens, Reichens etc. zu oder an Etw., desswegen hat schon Hoffm. mit Recht בָּרֵי vermuthet, vgl. LXX, auch * nach * spricht dafür, da בָּרֵי sonst immer im Sing. gebraucht wird vgl. Jer 212 etc. Der Vernichtung des sündigen nordisraelitischen Reiches geht parallel die Aufrichtung Judas: das Reich des David wird im alten Umfange wieder hergestellt, denn הָיָה weist auf die vorhererwähnte Zeit des Gerichts vgl. auch 89.12.13. Freilich für Amos ist die nun folgende Schilderung des Tages Jahves schwer begreiflich, er kennt ihn nur als Tag der Finsterniss im Gegensatz zu seinem leichtsinnigen Geschlecht vgl. 518. 89.10.12.13. Nicht minder ist in den Tagen des Amos der hier vorausgesetzte Zustand des Davidhauses v. 11 und des südl. Reiches schwer begreiflich. Damals sass

Dauids wieder aufrichten und ihre Risse vermauern und ihre Trümmer wieder aufrichten, und ich will sie bauen wie in den Tagen der Vorzeit, ¹² *damit sie den Rest Edoms erben und alle Völker, über die mein Name genannt ist, sagt Jahre, der solches thut.* ¹³ *Denn siehe Tage kommen, sagt Jahre, da reiht sich der Pflüger an den Schnitter und der Traubenkelterer an den Säemann, da werden die Berge von Most triefen und alle Hügel zerfließen.* ¹⁴ *Dann führe ich die Gefangenen meines Volkes Israel zurück, und sie werden verödete Städte*

Azarja-Usia auf dem Thron, einer der kräftigsten und glücklichsten Regenten des südlichen Reiches, in dessen Tagen Wohlstand und Macht sich stark gehoben hatten, wie wir das aus Jes 2. 11 Reg 14²² schliessen können, wie passt auf diese Zeit die Vorstellung von der fallenen Hütte Davids mit ihren Rissen und zerstörten Theilen? Dass die Schwierigkeit nicht so gehoben werden kann, dass Amos dabei nicht an die Gegenwart, sondern an die Zeit des Unterganges durch die Chaldäer denke (Keil), bedarf keiner langen Widerlegung: wenn Keil selbst zugesteht, dass dies Wort am allerwenigsten auf die Zeit des Usia passe, wie denkt er sich die Möglichkeit eines Verständnisses für die Zeitgenossen des Amos, für die das Wort doch in erster Linie bestimmt ist? Noch weniger ist mit Hoffm.'s Aenderung geholfen, er will *הַיְיטָהּ הָיָה* lesen: nachdem die Jahre gründlich verhassten Paläste zerstört seien, sei es Zeit dieselben im einfachen Hüttenstil der davidischen Zeit, die sich mehr auf Jahve als Burgen verliess, zu erneuern. Kein Leser kann aus den von Hoffm. gelesenen Worten einen derartigen Sinn herausfinden, zudem zeigt auch das Suff. in *בְּיָמָיו*, dass ein Singularbegriff vorhergegangen sein muss, Hoffm. sieht sich gezwungen dies Suff. auf ein *הָאֵץ* zu beziehen, das aber vorher sich gar nicht findet. Es wird demnach dabei bleiben, dass die gefallene Hütte Davids mit ihren Rissen ein Bild des heruntergekommenen und aller Macht beraubten Davidhauses ist, das Wort hat seine Voraussetzung in dem Fall des Davidhauses d. h. dem Exil. Von hier aus wird auch *בְּיָמָיו* verständlich, das zur Zeit des Amos immerhin auffallend ist. Die Suff. in *בְּיָמָיו* und *הַיְיטָהּ הָיָה* sind schwer begreiflich, lässt sich auch das letztere zur Noth auf *הָאֵץ* beziehen, so fehlt doch für jenes eine Beziehung. Wahrscheinlich ist der MT. fehlerhaft und es ist zu lesen *הַיְיטָהּ הָיָה בְּיָמָיו* (Wellh.). Dann wird v. 12 das davidische Haus wieder über Edom und die andern einst unterworfenen Völker herrschen wie in alter Zeit vgl. Ps 60. Edom scheint von den Gerichten stark mitgenommen, daher ist nur von dem Sklaven vgl. Jer 710. Dtn 2810. 11Sam 12²⁸, von hier aus ist *אֲשֶׁר נָקִיא יְהוָה* zu verstehen, nicht aber an eine Offenbarung des göttl. Namens und Wesens zu denken (Keil). Uebrigens irrt auch Orelli, wenn er diesen Relativs. darauf beziehen will, dass in den einst dem David gegebenen Verheissungen diese Heidenvölker zu seinem Eigenthum proclamirt seien, vielm. handelt es sich um die einst thatsächlich von David über die umliegenden Völker ausgeübte Herrschaft: sie wurden dadurch zugleich Jahves Eigenthum, denn Israels Kämpfe waren Jahves Kämpfe, in die er selbst mit Isr. zog vgl. 11Sam 519. 23. 1111. 1520ff. v. 13—15 scheint ein zweiter Nachtrag, welcher auf die Fruchtbarkeit des Landes in jener Endzeit hinweist und betont, wie das wiederhergestellte Gottes-Volk den Segen seiner Arbeit geniessen wird, Jahve wird sie nicht mehr aus ihrem Lande weisen. Zu *בְּיָמָיו הָיָה יָרֵם יָרֵם* neben *הָיָה יָרֵם* vgl. 811. Zu 13a vgl. Lev 265: Pflügen und Schneiden, Keltern und Säen werden sich unmittelbar aneinander reihen, weist jenes Paar auf die Schnelligkeit des Reifens, so dies auf die Reichlichkeit des Ertrags. Zu 13b vgl. Jo 418, es ist fraglich, wo das Original vorliegt: da in unserer Stelle der eigenthüml. und ungewöhnliche Ausdr. *הַיְיטָהּ הָיָה* sich findet, während in Jo 418 ein regulärer Parallelismus vorliegt, so scheint die letztere Stelle die spätere zu sein, denn es ist gewöhnl. Eigenthümlichkeit des Benutzers, originelle Wendungen bei Seite zu lassen und in die gewohnte Strasse einzulenken. v. 14 greift auf den v. 11 berührten

bauen und bewohnen, sie werden Weinberge pflanzen und ihren Wein trinken, sie werden Gärten einrichten und ihre Frucht essen. ¹⁵ Dann will ich sie auf ihr Land pflanzen, und sie sollen nicht wieder von ihrem Lande, das ich ihnen gegeben habe, ausgerissen werden, sagt Jahve dein Gott.

Ged., aber in anderer Form, zurück: Jahve führt sein Volk Isr. wieder zurück. שׁוּב שׁוּב ist term. für »die Gefangenen zurückführen« (so LXX Hier. Targ. Pesch.), שׁוּב שׁוּב ist also nicht von שׁוּב (Ewald JbW II, 216f. Kamphausen Theol. Arb. des rhein. wissensch. Pred.-Vereins II, 1ff.), sondern von שׁוּב abzuleiten: diese specielle Bedeutung ist dann in die allgem.: wiederherstellen, wiedererstaten verflüchtigt. Dass diese Annahme richtig ist, wird auch durch die Thatsache bestätigt, dass שׁוּב שׁוּב (שׁוּב) sieher erst seit der Zeit des Jer. bezeugt ist, es findet sich in 11 Stellen bei Jeremja, in 3 bei Ezechiel, Dtn 30.3. Ps 126.1. Thr 211 ferner Ps 147. (537). Zph 27. 320, an all diesen Stellen wird der Ausdruck von einer hilfreichen That Jahves an dem im Exil befindl. Volk verstanden und die Uebers.: die Gefangenen zurückführen hat für diese Stellen kein Bedenken. Auch in Hos 611 ist das nicht anders vgl. zu d. St., nur an der einzigen Stelle Job 4210 ist diese Bedeutung unmöglich und wird die abgeleitete gefordert. Nach v. 11f. erwartet man freilich hier den Ged. der Zurückführung nicht mehr, aber desshalb hat man keinen Grund von der gewöhnlichen Bedeutung abzusehen (Keil), bietet doch auch die abgeleitete: und dann werde ich das Geschick meines Volkes Israel wenden: fast dieselbe Schwierigkeit, vielmehr wird man v. 13f. als zweiten Nachtrag anzusehen haben. יָבִי יָבִי ist mit Rücksicht auf 511f. Dtn 2830.39 und 2833 geschrieben vgl. ZATW XV, 1ff. und ThT VII, 519ff. XIV, 157. יָבִי יָבִי sind wesentlich als Obstgärten zu denken. v. 15 werden die Israeliten selbst mit Bäumen verglichen, die Jahve auf dem ihnen geschenkten Land einpflanzt, ohne dass sie wieder los gewurzelt werden vgl. Hos 225. Jer 24c. 451. 11Sam 710. Ueber אֲנִי אֲנִי vgl. zu 412.

Erwägt man die verschiedenen Bedenken, welche in den vv. 8—15 uns entgegengetreten sind, so kann darüber kein Zweifel sein: wir haben hier kein ächtes Wort des Amos, sondern Anhänge aus späterer Zeit vor uns, die sich in die nach ihrer Meinung schrille Dissonanz, mit der Amos schloss, nicht fügen konnte. Thatsächlich war es keine Dissonanz, denn der ganze Nachdruck der Predigt unsers Proph. liegt doch auf dem Gedanken: Jahve, der Gott der Gerechtigkeit, triumphirt über alle Ungerechtigkeit und zwar, da es nicht anders sein kann, durch die Vernichtung seines eigenen Volkes. In der That wäre nichts schwerer begreiflich, als dass der Proph., der mit der denkbar grössten Schärfe noch unmittelbar vorher den Untergang seines ganzen der Ungerechtigkeit verfallenen Volkes verkündigt hatte 91—4 vgl. 51.2, dieser Drohung ihre Spitze abbräche, ja mit sich selbst in der schärfsten Weise in Widerspruch geriethe, indem er mit der Verheissung schlösse: es wird schliesslich doch noch alles gut werden. Und wie wäre es begreiflich, dass dieser Prophet, dem Jahve ausschliesslich Gott der Gerechtigkeit ist, mit einem Zukunftsbild abschliesse, das sich nicht mit der Herstellung von Recht und Gerechtigkeit in der Endzeit beschäftigte, sondern im Wesentlichen äusseres Glück zu seinem Inhalt hätte? Es ist treffend, was Wellhausen schreibt: Amos ist einzig darin, dass er dem Verhängniss klar ins Auge sieht und es begreift, dass ihm der Untergang Israels den Sieg Jahves bedeutet — und nach dem kühnsten Aufschwung seines Glaubens soll er lahm zurücksinken in den Wahn, den er bekämpft? Die Illusion soll triumphiren über ihren Zerstörer, der Gott der Wünsche über den Gott der geschichtlichen Nothwendigkeit?

Obadja.

§ I. Die Entstehung des Buches.

Die Frage nach der Zeit, in der unser Buch geschrieben, wird dadurch eine complicirte, dass nachweisbar unser Buch in zwei grössere zu verschiedener Zeit verfasste Theile zerfällt. Der erste v. 1—7 und wahrscheinlich 10—14 geht von dem über Edom gekommenen Gerichte aus. Edoms Uebermuth, in dem es sich für unüberwindlich hielt, hat es in's Verderben gestürzt: befreundete und verbündete Völker sind über Edom hereingebrochen und haben die Edomiter aus ihrem Lande verdrängt. Das ist die Vergeltung für Edoms Frevel gegen sein Brudervolk Israel: am Tage der Zerstörung Jerusalems machten sie gemeinsame Sache mit den Feinden, ja gaben die entronnenen Israeliten der Wuth der Feinde Preis. Edom wird nach dem Recht der Vergeltung bestraft.

Der zweite Theil umfasst (v. 8, 9) 15—21. Nach ihm ist das Gericht über Edom noch zukünftig (v. 8, 9 und) v. 18, aber dies Gericht über Edom ist nur eine Episode in dem grossen am Tage Jahves sich vollziehenden Gerichte über alle Heiden. Jahve reicht ihnen den Zornesbecher und macht sie trunken, auf dem Zion aber wird eine Rettung, und der Zion selbst wird unantastbar sein. Das Haus Jakob und das Haus Joseph vollzieht an Edom das Gottesgericht bis zur völligen Vernichtung Edoms, dann aber nehmen jene im Süden und Norden, Osten und Westen alles Gebiet wieder ein, das sie einst besessen haben. Leider ist der Schluss dieses Stückes so stark verstümmelt, dass sein Inhalt nicht mehr deutlich zu erkennen ist. Auch in der Form scheiden sich beide Theile: während der erste sich durch eine ziemlich knappe Darstellung auszeichnet und reich an Bildern ist, ist der zweite in der Darstellung breit, an wirklichen Gedanken ziemlich arm und bewegt sich in gangbaren Bildern.

Für jenes erste Stück lässt sich der term. a quo aus v. 10ff. leicht bestimmen: diese vv. dulden kein andres Verständniss als das von fast allen neueren Auslegern angenommene, nämlich die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Freilich haben Keil, Klein, u. a. an die Eroberung Jerusalems durch die Philister und Araber unter Joram gedacht, aber dagegen erheben sich erhebliche Bedenken: 1) weiss nur die Chronik II, 21, 16 f.

etwas von diesem Ereigniss, und angesichts des zweifelhaften Werthes dieses Buches als Geschichtsquelle wird man fragen können, ob es rathsam ist, auf diese eine Notiz eine Hypothese zu bauen; 2) hören wir weder aus der Chronik noch auch sonst etwas über eine ähnliche feindselige Stellung, welche die Edomiter damals gegen Israel eingenommen haben (Am 1 u. f. 9. 12 sind fraglich vgl. zu d. St.; übrigens selbst wenn diese Stellen ächt wären, bliebe bei ihnen wie Jer 9. 25. 25. 21. 49. ff. immer noch eine erhebliche Differenz mit Obadja, grade die schwersten Vorwürfe des Obadja fehlen bei Am. und Jer.). Wohl aber wissen wir aus andern Stellen, welche traurige Rolle die Edomiter bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer gespielt haben vgl. Ez 35. Ps 137 und Thr 4. 21. 22, in diesen Stellen treten uns ganz ähnliche Vorwürfe wie bei unserm Proph. entgegen, was auch Keil nicht bestreiten kann vgl. auch Caspari S. 18. Das meist gegen diese Auffassung geltend gemachte Bedenken, dass die Chaldäer nicht erwähnt werden, erklärt sich aus der unten gegebenen nähern Zeitbestimmung: diese waren eben zur Zeit der Entstehung unsers Buches vom Schauplatz abgetreten; 3) sprechen entscheidend gegen jene alte Zeit vv. 1—7, die nicht auf die Zukunft und eine noch in Aussicht stehende Katastrophe, sondern auf eine schon vollzogene weisen, unter der Edom noch jetzt darnieder liegt vgl. zu diesen Vv. Wellhausen (Skizzen V S. 205 f.) hat auch geltend gemacht, dass die in v. 7 erwähnten אנשי בריהך und אנשי שלומך nur von den nomadisirenden kleinen arabischen Völkerschaften verstanden werden können, in deren Gebiet Edom hereinragte. Erst im Blick auf diese nomadischen Diebes begreife man die Verwunderung v. 5. 7, dass sie die Edomiter ausquartiert und sich nicht begnügt haben, eine Razzia zu machen und dann mit dem Raube davon zu ziehen. Thatsächlich haben ja auch diese nomadisirenden Araber die Edomiter aus ihrem Lande verdrängt. Leider lässt sich die Zeit dieses Ereignisses nicht genau bestimmen, sicher ist nur so viel, dass es in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems bis zum Jahre 312 fallen muss, aus Diodor. 19, 94 wissen wir, dass damals die Araber in Petra sassen. Näher sucht Wellhausen die Zeit durch Heranziehung von Mal 11—5 zu bestimmen: mag diese Stelle sich auch auf eine andere Phase der Verdrängung der Edomiter durch die Araber beziehen, jedenfalls seien Ob 1—7 und Mal 11—5 miteinander in Verbindung zu bringen. Da nun Mal. etwa der ersten Hälfte des 5. Jhdts. zugehört, so haben wir damit einen genaueren term. a quo für die vv. 1—7. 10—14 gewonnen. Wahrscheinlich werden die vv. auch nicht zu lange nach diesen Ereignissen geschrieben sein: sie spiegeln den Eindruck wieder, den diese bei den Juden hervorgerufen haben.

Die vv. 15—21 gehören natürlich einer noch späteren Zeit an, in der die eschatologischen Hoffnungen die Gemüther erfüllten. Freilich sind wir nicht mehr in der Lage diese Zeit genauer zu bestimmen. Die von Hitz. versuchte genauere Datirung beruht auf unbewiesenen Voraussetzungen. Nach ihm nämlich erinnert der Ausdr. גלות החל הזה v. 20 an die Wegführung und Verpflanzung vieler palästinensischer Juden in die Castelle Aegyptens durch Ptolemaeus Lagi vgl. Jos. ant. XII, 1, 1 c. Ap. II, 4. Ptolemaeus verheerte damals 312 den Küstenstrich (Diodor. 19, 93), zerstörte Akko, Joppe, Samarien und Gaza und schleppte οὐσα θυναιδὸν ἐν ἄγαιον καὶ φέρεται gen Aegypten. Un-

mittelbar nachher befahl Antigonus den Feldzug wider Petra, dessen Gerücht unser Orakel veranlassen konnte. Aber letztere Auffassung ist schon um desswillen unmöglich, weil damals, wie schon oben gesagt, gar nicht mehr die alten Edomiter, sondern vielm. Araber im Besitze Petras waren, sie scheitert aber auch an der richtigen Auslegung der vv. 1—7.

Ergibt sich nicht aber bei der oben vertretenen Auffassung über die Zeit der Entstehung von Ob 1—7 eine unüberwindliche Schwierigkeit von Jer 49 aus? Bekanntlich finden sich die ersten 5 vv. unsers Buches auch in Jer 49^{14—16} und 9, in welchem Verhältniss stehen beide Stücke zu einander? Fast allgemein ist jetzt zugestanden, dass Jeremja nicht das Original sein kann, weil 1) die vv. bei Obadja in festem inneren Zusammenhang stehen, während sie bei Jer. z. Th. auseinander gerissen sind; 2) bei Jer 49¹⁶ die beiden vv. Ob 3. 4 in einen zusammengezogen sind, und das bei Ob. verständliche מַטְבַּח bei Jer. völlig in der Luft schwebt; 3) bei Ob. findet sich noch ein mit v. 1—5 eng zusammengehöriger v., der offenbar nach der ganzen schriftstellerischen Art auf dieselbe Hand zurückgeht. Gegen die Ursprünglichkeit des Obadja und seine Benutzung in Jer 49 hat man namentlich auf v. 2 und v. 5 hingewiesen: der dem v. 2 entsprechende Jer 49¹⁵ sei ursprünglicher als jener, und ebenso Jer 49⁹ ursprünglicher als v. 5. Man kann das z. Th. zugeben, ohne dass darum doch die Möglichkeit einer Benutzung des Obadja in Jer 49 hinfiele: in Ob. v. 2 liegt wahrscheinlich eine Textverderbniss vor und ebenso in v. 5 eine Einarbeitung, beide sind aber erst nach der Benutzung durch den Verf. von Jer 49 erfolgt; befreien wir v. 5 von den eingearbeiteten Zusätzen, so repräsentirt Ob 5 den ursprünglicheren Text vgl. zu den Vv. Das Hauptbedenken besteht freilich bei den Meisten darin, dass Jeremja 49 aus dem 4. Jahr Jojakims stammen soll, dadurch ergebe sich mit Nothwendigkeit als einzig mögliche Lösung die Annahme, dass Ob. wie Jer. einen älteren Schriftsteller benutzt haben. Bei dieser Annahme ist vorausgesetzt, dass Jer 49 in der vorliegenden Form von dem Proph. Jeremja herrührt, eine Annahme, die wenig wahrscheinlich ist. Giesebrecht hat vielmehr darauf hingewiesen, dass wahrscheinlich in dem Orakel gegen Edom nur v. 7. 8. 10. 11 und vielleicht v. 13 ächt sind, alles übrige sei »theils entlehnt, cf. v. 12 mit 25¹⁹; v. 22 mit 48^{40f.}; v. 20 mit 28¹¹. 29¹¹; v. 19 mit 46¹⁸; v. 17 mit 25¹¹. 19⁸; v. 18 mit Am 4¹¹. Dtn 29²² und beachte die Interpolat. von 19⁸, theils formelhafte Wiederholung, cf. v. 17 mit 13, theils beides, cf. v. 22 mit 48⁴⁰ und 49¹⁹, theils nachprophetischer Bombast, cf. v. 19 und 21«. Auch von Seiten der Vv. 6 und 8 in Ob. ergeben sich keine Schwierigkeiten gegen die Annahme, dass wir in Ob. das Original vor uns haben: die vv., welche vielleicht mit Jer 49^{16a} und 49⁷ in Beziehung stehen, sind in Ob. nicht ursprünglich, und selbst wenn sie es wären, würde sich daraus kein Bedenken gegen obige Auffassung ergeben, da die vv. Jer 49⁷ und 10 ächtjeremjanisches Gut sind, welche der ursprüngliche Verf. von Ob. 1 ff. gekannt und benutzt haben könnte. Vgl. zu dieser Frage des Verhältnisses von Obadja zu Jer 49 die Commentare von Graf zu Jer 49 und Caspari Der Proph. Obadja S. 5 ff. Kuenen Einleitung II § 72. König Einleitung S. 360 ff. Cornill² S. 178 ff.

§2. Litteratur.

C. P. Caspari Der Proph. Obadja ausgelegt 1842. C. A. W. Seydel Der Proph. Obadja 1869. Bachmann Der Proph. Obadja, Berlin 1892. F. Delitzsch in ZTh 1851 S. 91 ff. Vaihinger in Merx Archiv I, 484 ff. W. Boehme in ZATW VII S. 224 ff. K. Budde in ZATW XII S. 40 ff.

¹Prophetie Obadjas. *So hat der Herr Jahve in Bezug auf Edom gesprochen:* Ein Gerücht haben wir von Jahve vernommen und dass ein Bote unter die Völker entsandt ist: auf und lasst uns aufstehen wider es zum Kriege.
²Siehe ich habe dich klein unter den Völkern gemacht, verachtet bist du gar

Das kurze Prophetenstück beginnt v. 1—7 mit dem Hinweis auf das über Edom gekommene Gericht. v. 1a ist gewiss nicht von dem, der v. 1b—7 geschrieben hat, denn da Jahve nicht der Redende in 1b ff. ist, so würde der Verf. dieser Verse gewiss eine andere Art des Ausdrucks gewählt haben, vielmehr rührt v. 1a wohl von dem her, der v. 8, 9 bzw. v. 15 ff. geschrieben hat und der v. 1b ff. als Prophetie überkommen hatte vgl. zu v. 8 f. und v. 15 ff. Zu **נִשְׁמָע** mit **ל** vgl. Gen 20:13. v. 1 ff. wird gewöhnlich als Weissagung gefasst, aber die Perff. in den vv. 1—7 weisen vielmehr auf ein schon vollzogenes Ereigniss, auch scheint in v. 7 auf ganz bestimmte Geschehnisse der Vergangenheit angespielt. Manche Exegeten haben freilich **נִשְׁמָע** von der prophetischen Weissagung verstanden, aber so lässt sich das Wort nicht nachweisen, auch Jes 28:9 und 53:1 nicht: Giesebrecht (Beiträge zur Erkl. des Jes. S. 155 f.) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass dort der Sinn kein anderer als der von Hofm. statuierte sei: wenn will er beibringen, glaublich machen, was wir vernehmen- und an der letzten Stelle 53:1 bezieht sich das Suff. gleichfalls auf das Volk: wer glaubte dem, was wir hören oder hörten. Dementsprechend wird auch hier **נִשְׁמָע** die Kunde sein, wovon, sagt das Folgende: es handelt sich um das über Edom gekommene Gericht, das von Jahve gesandt ist, und insofern fügt der Schreiber **לְנִשְׁמָע** hinzu. Jer 49:14 hat **נִשְׁמָע**, doch ist **נִשְׁמָע** offenbar ursprünglicher: der Schreiber fasst sich mit dem Volk zusammen. **וְיָרֵא עַל** ist logisch noch als Obj. zu **נִשְׁמָע** anzusehen, der Satz bestimmt insofern **נִשְׁמָע** näher vgl. K. § 120, 2a Ann. 2. In Jer. findet sich **שָׁלַח** st. **שָׁלַח**; auch in den letzten Worten, welche die Aufforderung des Boten an die Völker zum Kriegszuge enthalten, weicht der Text in Jer. von dem unsrigen ab, dort heisst es: **הִתְקַבְּצוּ וְיָצֵא עֲלֵיהֶם וְקָמָה לְלַחֲמָם**. Jene erste LA. **שָׁלַח** (שלח) repräsentirt keine wirkliche Variante, betreffs dieser letzteren dürfte Ob. für ursprünglicher anzusehen sein, da Jer. in die gewohnte Darstellung einlenkt. Da übrigens der Schreiber in v. 2, 3 stets das Mase. in Bezug auf Edom gebraucht, so ist wohl **עַל** st. **עַלֵּה** zu lesen (Wellh.). v. 2 weist auf das Resultat dieses gegen Edom gerichteten Zuges, es liegt vor aller Augen vgl. **הִנֵּה**. In Jer 49:15 findet sich ohne Zweifel der ursprünglichere Text: **נִשְׁמָע** st. **נִשְׁמָע**, jenes wird durch das parallele **נִשְׁמָע** geschützt. Aber

Winzer über dich kämen, würden sie nicht eine Nachlese übrig lassen? ⁶ *Wie sind durchforscht die von Esau, gesucht seine Schätze?* ⁷ Zur Grenze haben dich alle deine Verbündeten getrieben, es haben dich getäuscht, haben dich überwältigt die, welche mit dir in Frieden lebten,

ihm eigentlich fremden Zusammenhang steht. Freilich hat auch der Text hier im Ob. Einschübe erhalten: אֵךְ נִיחַיָּה, das nur als Ausruf des Staunens gefasst werden könnte, »wie bist du vernichtet«, trennt sehr auffallend die eng zusammengehörigen Sätze: אַם הִלָּא יִנְבְּרוּ ו. נִבְּרוּ בָּא, und noch störender ist v. 6, der die eng zusammengehörigen vv. 5 und 7 auseinanderreißt. Jer 49 hat auch den Einschub אֵךְ נִיחַיָּה nicht. Aber auch שִׁירֵי אַם, das Jer. nicht bietet, erweist sich deutlich als Einschub, da das im Nachs. sich findende יִנְבְּרוּ dazu nicht passt; vielleicht ist לִלֵּל mit בָּא לָךְ zu verbinden vgl. Jer 49. Durch den Text des Jer. verführt hat man meist in v. 5b den Ged. gefunden: sie werden nur eine Nachlese übrig lassen (Hitz. u. a.), aber dabei ist der Zusammenhang sowohl mit 5a als mit v. 7, wie wir ihn oben festgestellt haben, aus den Augen gelassen. In v. 6 wird die Bedeutung von נִבְּרוּ durch das parallele נִיחַיָּה näher bestimmt, jenes, das sonst »bitten, fragen« heisst, muss hier = »suchen« sein, und zu מִנְבְּרֵי vgl. מִשְׁבְּרֵי Prv 24. Job 321. Da übrigens hier von Esau in der dritten Person die Rede ist, während wir vorher und nachher die Anrede haben, so erweist sich v. 6 auch von hier aus als Einschub. v. 7 bringt die v. 5 ergänzende positive Aussage: die, mit denen Edom in Frieden lebte, ja sogar seine Verbündeten haben es treulos überfallen und nicht nur ausgeraubt, sondern auch aus seinem Lande vertrieben. Keils Ged., dass Edom vergeblich in der Noth Hilfe bei seinen Verbündeten gesucht habe, hat im Text keinen Anhalt, denn הִנְבִּיל kann sich nicht auf das Land der Verbündeten, sondern nur auf Edoms Gebiet beziehen; וְשָׁלַח steht nicht nur vom »geleiten«, sondern auch vom »vertreiben« Jer 2816. Lev 1824. 2023 vgl. II Sam 1316. Der Text in 7b ist hoffnungslos verderbt. מִיִּי ist uns aus Hos 513. Jes 16 als »eiternde Wunde« bekannt, für unsere Stelle nimmt man die gar nicht zu rechtfertigende Bedeutung »Fallstrick« an, wesentlich bestimmt durch die alten verss., aber ob ἐνδοκα LXX auf unser מִיִּי geht und nicht vielleicht מִיִּי oder מִיִּי voraus, ist sehr fraglich vgl. ZATW IV, 16; Chald. hat הִקָּלָא, Syr. כַּחֲלָא; nur Aqu. mit seinem ἐνδοκας bezw. σερδαμύος, das er auch Hos 513 hat, las wohl sicher wie wir. Aber selbst wenn wir jene von Hitz. u. A. verteidigte Bedeutung annehmen, gewinnen wir doch keinen Sinn, was soll das heissen: als dein Brot legen sie dir einen Fallstrick unter (Klein)? Keil behält die gesicherte Bedeutung von מִיִּי bei, aber auch seine Erklärung ist ungeheuerlich: die dir Befreundeten machen dein Brot, das sie von oder mit dir assen, zu einer Wunde unter dir. LXX hat לִמְךָ offenbar noch nicht gelesen, wahrscheinlich ist es durch Dittographie aus dem vorhergehenden שְׁלִיכָךְ entstanden. Das ist wahrscheinlicher als die Vermuthung, dass vor לִמְךָ ein אֲנִי ausgefallen sei (Hitz. Graetz), weil man das Subj. an anderer Stelle, nicht aber neben בִּיחַךְ אֲנִי erwarten sollte. Hitz. hat בִּי am Schl. auf מִיִּי beziehen wollen: sie legten dir einen Fallstrick, auf den du nicht Acht hast, aber diese Auffass. ist unmöglich, vielm. kann בִּי nur das log. Subj. bezeichnen, das הִנְבִּירָה in sich trägt. Daher findet Keil hier eine selbständige Aussage: Edom verliert in Folge dieses gewaltigen Schlages seine gewohnte Einsicht, aber weder könnte dieser Ged. so ausgedrückt sein — der Satz bezeichnet einen Zustand, aber keine Folge — noch wäre der Uebergang in die dritte Pers. begreiflich. LXX übers. αἰσρός. Ich vermag nicht sicher zu erkennen, wie dieser Satz in diesen Zusammenhang gekommen ist, und was er bezweckt. Vielleicht rührt er von dem her, der v. 8 geschrieben. Uebrigens ergibt sich aus unserm v., dass hier nicht Edom mit zukünftigen Ereignissen bedroht wird, so dass die Perff. als prophet. zu fassen wären, sondern dass auf Ereignisse der Vergangenheit zurückgeschaut wird, denn אֲנִי שְׁלִיכָךְ und אֲנִי בִיחַךְ können nur Nachbarvölker der Edomiter sein, nicht aber eines der grossen Weltreiche, mit denen die Proph. sonst in ihren Drohungen das Gericht in Beziehung setzen.

⁸ *Werde ich nicht an jenem Tage die Weisen aus Edom vernichten und Einsicht vom Gebirge Esaus?* ⁹ *Dann werden deine Helden, Theman, verzagen, damit jedermann ausgerottet werde vom Gebirge Esaus.*

Wegen des Mordes, ¹⁰ *wegen des Frevels an deinem Bruder Jakob bedeckt dich Schmach und du bist auf immer vernichtet.* ¹¹ *Als du dabei standest, als Barbaren sein Gut fortführten, und Fremde in sein Thor kamen und über Jerusalem das Loos warfen, warst auch du wie Einer von ihnen.*

v. 8. 9 weisen auf die Zukunft und erwarten erst von ihr das Gericht über Edom, demnach müssen diese vv. sicher einer andern Hand zugehören als v. 7. An jenem Tage entschwindet ihnen die Weisheit, so dass sie sich nicht rathen und helfen können vgl. Jes 19. 11. 29. 11. Wie die Vernichtung der Weisen gemeint ist, zeigt klar das parallele Glied. Es ist nicht unmöglich, dass der Verf. dieses v. Jer 49. 7 in Erinnerung hatte. Dann wird auch den Kriegern der Muth zum Widerstande entsinken, so dass es zu dem von Jahve beabsichtigten Ende Edoms kommt. Zu Theman vgl. zu Am 1. 12. נקטל am Schluss von v. 9 gehört zu v. 10 vgl. zu d. V.

v. 10—14 begründen Edoms Untergang mit dem Hinweis auf seinen Frevel gegen Juda am Tage von Jerusalems Untergang. Die Frage ist nicht mit absoluter Sicherheit zu entscheiden, ob wir hier eine Fortsetzung von v. 1—7 oder von v. 8 f. haben, aber die bei weitem grössere Wahrscheinlichkeit spricht für jene Möglichkeit: Wellhausen weist auf die auch in diesen vv. hervortretende Anrede an Edom und die Lebendigkeit der Darstellung, er erinnert aber auch daran, dass man eine derartige Ergänzung von v. 1—7 erwartet: nach der Darstellung des Gerichts folgt hier der Hinweis auf die Schuld, die dies Gericht herbeigezogen hat. Dasselbe wird sich auch aus der Betrachtung der Zeitverhältnisse ergeben: schauen die vv. 1—7 auf das vollzogene Gericht zurück, gehören also die vv. 8. 9 einer erheblich späteren Zeit an, in der das ursprüngl. Verständniss der v. 1—7 verloren gegangen war, so ist die Verknüpfung von v. 8 f. mit v. 10 f. höchst unwahrscheinlich, weil die in v. 10 f. berührten Ereignisse für die Gegenwart des Verf. von v. 8 f. keine Bedeutung mehr hatten. Höchstens könnte man hier eine künstliche Reminiscenz sehen, herausgewachsen aus dem Studium der älteren Literatur, aber dazu ist die Darstellung zu unmittelbar und lebendig, die Antheilnahme des Schriftstellers zu stark. Dass übrigens die Erwähnung des Hochmuths Edoms v. 3 nicht die des Frevels gegen Juda v. 10 ausschliesst, bedarf keines besonderen Beweises (gegen Kuenen). v. 10 beginnt mit dem jetzt am Schl. von v. 9 sich findenden נקטל, das v. 9 b überfüllt und sachlich dem נחם v. 10 entspricht. Die Vermuthung liegt freilich nahe, dass נקטל eine zu נחם gehörige Randglosse ist, herrührend von einem Leser, dem jener Ausdr. nicht scharf genug war; bei dem jetzigen Text fällt נחם nach נקטל stark ab. Auch LXX Syr. Vulg. ziehen נקטל zu unserm v. Das Impf. bezeichnet Edoms gegenwärtigen Zustand: es ist klein und ohnmächtig und hat als mächtiges Volk zu existiren aufgehört (נכר). Zu ארדך vgl. Am 1. 11. Num 20. 14; zu dem Ten auf penultima in נכר vgl. K. § 49, 3 und zu רכבך נחם vgl. Mich 7. 10. v. 11 f. lässt keinen Zweifel darüber, dass an die Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer zu denken ist. Nach dem בים בים sollte man eigentlich die Aufzählung der einzelnen Frevel Edoms erwarten, aber in Folge der weiteren Ausführung des Zeitsatzes folgt jetzt die allgemeine Bemerkung: du warst wie einer von ihnen, womit auf die vorhergehenden Frevel zurückgewiesen wird. Zu נכר נכר vom feindl. gegenüber = dabeistehen vgl. 11 Sam 18. 13. 11 Reg 27. Ps 38. 12, und zu der Form נקטל K. § 61, 1 Anm. 2. Nach v. 13 muss ידו ידו Judas Schätze bezeichnen vgl. Jes 84. 10. 14 u. ö., nicht aber sein Heer; שבו, das freilich gewöhnlich vom Fortführen von Menschen vorkommt, findet sich doch auch von dem von Hab und Gut vgl. 11 Chr 21. 17. ידו ידו setzt den Inf. fort, ist also noch von בים abhängig vgl. K. § 114, 3; die Perf. lassen keinen Zweifel darüber, dass es sich um Ereignisse der Vergangenheit

- ¹² Und weide dich nicht an dem Tag deines Bruders am Tage seines Missgeschicks,
und freue dich nicht über die Söhne Judas am Tage ihres Untergangs,
und reisse deinen Mund nicht auf am Tage der Bedrängnis.
¹³ Tritt nicht ein in das Thor meines Volkes am Tage ihres Verderbens,
weide nicht auch du dich an seinem Unglück am Tage seines Verderbens
und strecke nicht *die Hand* aus nach seinem Gut um seine Flüchtlinge umzubringen,
¹⁴ Und tritt nicht am Tage der Bedrängnis.
und gieb nicht seine Entronnenen preis

handelt. Zum Perf. וְלֹא vgl. K. § 69, 2 Anm. 6. Durch v. 13 wird וְלֹא gefordert gegen קֶרֶה und alte verss. Zu וְלֹא יִיטֵל vgl. Jo 43, wo עַל עַל יִיטֵל st. עַל יִיטֵל sich findet, aber es ist damit keineswegs sicher, dass יִיטֵל = Einwohner Jerus.'s zu fassen ist, besser denkt man hier dem וְלֹא entsprechend an Jerusalems Habe. v. 12—14 beschreiben Edoms Verhalten, aber so, dass der Verf. das, was Edom gethan, als das bezeichnet, was nach seinem Wunsche von Edom vermieden werden soll. Gewöhnlich steht לֹא mit dem Juss. als Prohibitivpartikel vgl. K. § 104. 109, 1b. Nach Keil soll die Warnung v. 12—14 nur begreiflich sein, wenn Ob. nicht eine einzelne Eroberung Jerusalems vor Augen hatte, sondern dieselbe als ein Ereigniss betrachtete, das schon eingetreten ist, aber auch wieder eintreten wird. Von diesem ideellen Standpunkte aus habe er Edom vor dem, was es bereits gethan, warnen können; aber diese Auffassung von וְלֹא v. 12 ist unmöglich, dies kann keine andere Bedeutung haben als die parallelen Ausdr. in v. 11. Warum hätte Ob. auch, ohne an eine Wiederholung dieses über Jerus. gekommenen Ereignisses zu denken, nicht den Ged. zum Ausdruck bringen können, Edom solle nicht also freveln? Der Schriftsteller versetzt sich lebhaft in die Vergangenheit. Treffend macht Wellh. darauf aufmerksam, dass v. 12 eigentlich nach v. 13 stehen muss, dass v. 12 beginnende לֹא schliesst sich nicht an v. 11 an, während das וְלֹא v. 13 die directe Forts. zu v. 11 וְלֹא יִיטֵל ist. Da nun v. 12 theilweise mit v. 13 identisch ist vgl. v. 12a und v. 13b, so vermuthet Wellh., dass v. 12 überhaupt nicht ursprünglich ist. Uebrigens ist in allen drei vv. die Kinasrophe festgehalten. Zu v. 12 mit Vergnügen auf etwas sehen vgl. Ps 22:8 u. ö. לֹא vgl. Ps 35:19 u. ö. וְלֹא vgl. Job 31:3 bestimmt sich durch die parallelen Begriffe = Missgeschick, Unglück. Statt וְלֹא יִיטֵל , wofür Ez 35:13 וְלֹא יִיטֵל hat, findet sich häufiger וְלֹא יִיטֵל als Geberde des Hohns vgl. Jes 57:1. Ps 35:21. In v. 13 ist וְלֹא יִיטֵל jedenfalls verderbter Text. Weder kann diese Form 3. Pers. Plur. sein, wobei als Subj. וְלֹא zu ergänzen und das Verb. reflexiv zu fassen wäre (Hitz. u. a.) — denn weder das Eine, noch das Andere ist möglich — noch kann das schliessende וְלֹא = וְלֹא sein, da dies hier bei diesem Verb. allein auffallend wäre, es auch gewöhnlich nach לֹא steht, doch vgl. Jdc 19:29, vielm. ist wohl mit Ew. Olsh. u. A. וְלֹא יִיטֵל zu lesen. Auffallend ist das dreimal den Abschatz bildende (וְלֹא יִיטֵל), zumal LXX verschiedene nomm. haben: $\text{πόνων αἰσίων, ἀλέθρον αἰσίων, ἀπωλείας αἰσίων}$, letzteres ist v. 12 Uebers. von אבדן . Der Ged. von v. 14 im Allgemeinen ist klar: es handelt sich um Edoms Frevel an den dem Blutbade entronnenen Judäern; leider lässt sich die Bedeut. von וְלֹא nicht feststellen. LXX haben ἐπὶ τὰς διαβολάς , Symm. πρυαδείας , gewöhnl. versteht man es vom Scheidewege. Graetz vermuthet וְלֹא , doch passt dazu nicht recht וְלֹא יִיטֵל , das sind doch die, welche schon durch die Bresche hindurch entkommen sind. וְלֹא יִיטֵל ohne וְלֹא wie Am 6:8. Dtn 32:30 = preisgeben: der Verf. denkt an die Flüchtlinge Judas, die bei den Edomitern sich eingefunden, die aber entweder von diesen niedergemacht oder Judas Feinden ausgeliefert werden. Eng mit v. 14 ist v. 15b zu verbinden, denn 15a bezieht sich auf

^{15b} Wie du gethan, so wird dir gethan, deine That kehrt auf dein Haupt zurück.

^{15a} Denn nahe ist der Tag Jahres über alle Heiden. ¹⁶ Denn wie ihr auf meinem heiligen Berge getrunken habt, so werden auch alle Heiden beständig trinken, sie werden trinken und *scharanken* und werden sein, als wären sie nicht gewesen. ¹⁷ Aber auf dem Berge Zion wird eine Rettung und er wird unantastbar sein, und das Haus Jakob wird seine Besitzthümer wieder ein-

den über die Heidenwelt kommenden Gerichtstag, ein Gedanke, der in v. 16 fortgesetzt wird, v. 15b aber handelt lediglich von Edom, schliesst sich also über v. 15a an v. 14 an, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass in 15b Edom angeredet ist. Edoms Sünde fällt auf sein eignes Haupt zurück vgl. Ps 717 u. ö. Zu שָׁרַקְתִּים vgl. Jo 41.7. Die Impff. wie v. 10.

v. 15a. 16—21. Das Gericht gegen die Heiden, in dem Edom nur nebenher erwähnt wird; Juda, das zur Flamme wird, vollzieht das Gericht. Ist v. 8. 9, welche das Gericht über Edom als zukünftig ansehen, Einsatz von einer andern Hand als der, die v. 1—7 geschrieben, so gilt dasselbe auch von v. 15a. 16 ff., vielleicht war dort wie hier derselbe thätig.

Die Anknüpfung mit וְ an v. 11 macht es wahrscheinlich, dass der Verf. die vv. 12—14 als eine für die Zukunft gültige Ermahnung angesehen hat. Der grosse Gerichtstag ergeht über die ganze Heidenwelt. Nachweisbar treten erst seit Ezechiel statt einzelner bestimmter Völker, mit denen Israel bzw. Juda in der vorexilischen Zeit in Conflict gekommen war, die Heiden überhaupt in den eschatologischen Weissagungen hervor, bei Ezech. lassen sich die Wurzeln für diese Idee aufweisen: Jahve, dessen Ehre durch die Eroberung Jerusalems in den Augen der Heidenwelt gefährdet ist, stellt sie wieder her, indem er nach der Wiederherstellung Jerusalems die Völker des Nordens unter Führung von Gog und Magog wider Jerus. heraufführt und sie hier vernichtet, zum Beweise, dass nicht in seiner Ohnmacht, sondern in etwas anderem, nämlich in des Volkes Sünde, die Ursache für die einstige Vernichtung Jerusalems durch die Chaldäer lag vgl. Ez 38f. Man wird nicht fehlgreifen, wenn man die sämtl. Stellen, in denen analoge Ideen sich finden, als von Ezech. abhängig ansieht.

Wie schon vorher dargethan, ist 15b nicht Fortsetzung von 15a, denn unmöglich können die Heiden angeredet sein (Keil u. a.), vielmehr bezieht sich die Aureda in 15b auf Edom, während 15a mit v. 16 ff. zusammengehört. v. 16 sieht man gewöhnlich die Edomiter als angeredet an: wie ihr an dem wilden Zechgelage auf dem Zion Theil genommen habt, so sollen alle Heiden trinken u. s. w. (Klein), aber dabei fällt auf 1) der Plur. der Aureda, während Edom vorher immer im Sing. angeredet ist: 2) gehören ja auch die Edomiter zu בְּנֵי הָאֱדוֹמִים vgl. v. 15a: 3) giebt diese Gegenüberstellung der auf dem Zion prassenden Edomiter und der den Zornesbecher trinkenden Heiden keinen verständigen Sinn. Vielmehr sind ohne Zweifel die Judäer bzw. Jerusalemiten angeredet: wie Jahve ihnen einst seinen Zornesbecher gereicht hat, so dass sie hier bei der Zerstörung Jerusalems und des Tempels von Gottes Gericht ereilt wurden, so wird es auch den Heiden gehen: sie werden dauernd Gottes Zornesbecher vgl. Jer 25 trinken d. h. dauernd von Gottes Zorn getroffen, und das Ende ist die spurlose Vernichtung: sie werden sein als wären sie nicht gewesen. Zweifelsfrei ist וְ, Del. u. a. erklären: sie werden irre reden vgl. Job 63. Prv 2025, doch giebt das in diesem Zusammenhang einen zu schwachen Sinn; Keil u. a. nach Vorgang älterer: sie werden schlürfen, eine Bedeut., die durch Heranziehung des Syr. gewonnen wird. Vergleicht man Jes 2420. 299, so liegt die Vermuthung nahe, dass וְ zu lesen ist: sie werden schwanken (Wellh.). Zu שָׁרַקְתִּים = שָׁרַקְתִּים vgl. Delitzsch⁴ zu Ps 3814 Anm. 1. v. 17 betont, dass das Haus Jakob dann in Zion eine sichere Zuflucht finden wird vgl. Jo 35, er wird dann ein Heiligthum d. h. unantastbar vgl. Jo 417 sein,

nehmen. ¹⁸ Und das Haus Jakob wird zum Feuer und das Haus Joseph zur Flamme, aber das Haus Esau zur Stoppel, und sie werden sie entzünden und verzehren, und keiner vom Hause Esau wird entrinnen, denn Jahre hat es gesprochen. ¹⁹ Und sie werden den Negeb, (das Gebirge Esaus,) und die Sēphela, (die Philister,) in Besitz nehmen, und sie werden (das Gefilde Ephraims und) das Gefilde Samariens(?) und Benjamin(?) Gilead in Besitz nehmen. ²⁰ Und die Exulanten von, die in, werden Phönicien bis Sarepta erobern, und die Exulanten von Jerusalem, die in, werden die Städte des Negeb

denn wer sich an dem Heiligen vergreift, wird von der in ihm liegenden göttl. Kraft vernichtet vgl. m. Arch. II, 275. 213f. Da Zion der Mittelpunkt des neuen Reiches ist, so muss bei **בית יעקב** vorwiegend an Juda vgl. Na 23 gedacht werden. Das Suff. in **בית יעקב** kann aber nicht auf die Völker (Keil u. a.), sondern nur auf **בית יעקב** gehen, wie sich das aus v. 19 klar ergibt, zudem wäre **כל הרים** auch zu weit entfernt, um diese Beziehung wahrscheinlich zu machen. Uebrigens ist die LA. fraglich, LXX las **בית יעקב**, ebenso die übrigen Verss.: also sie werden in Besitz nehmen (die Länder derer), welche sie vertrieben haben (Hitz. u. a.). Dann wird Juda im Bunde mit dem Josephhaus das Vernichtungsgericht an Edem vollziehen. v. 18 vgl. die andere Darstellung in v. 7. Zur Vereinigung Judas und des Josephhauses vgl. Zeh 10a. Ez 37 15ff., die Rückkehr des Josephhauses wird als selbstverständlich vorausgesetzt vgl. Jer 31 18, während die Nichterwähnung der Rückkehr des Jakob-(Juda)-Hauses sich aus der Zeit, in der diese vv. geschrieben sind, begreifen lässt: zwar gab es noch Exulanten, aber die Wiederherstellung Jerus.'s durch die aus dem Exil Zurückgekehrten liegt doch hinter dem Verf. Zu dem Kriegszug von Juda und Jakob mit geeinten Kräften vgl. Jes 11 13ff. Zu dem Bild vom Feuer und der verzehrenden Flamme vgl. Jes 10 17. 33 14, und zu dem von der Stoppel Jes 52 vgl. auch 131. Zeh 12a. Solch Gericht wird über Edem kommen, weil es also in Jahves Rathschluss begründet ist. v. 19. 20 geben die Ausführung zu v. 17b. Unmöglich können **הנהגה** Subj. in **ירוש** sein; wie das folgende **ירוש** zeigt, sind dieselben Subj., die es vorher in v. 18 waren, und die Namen **הנהגה** und **השלה** sind nicht anders aufzufassen als **הולך** und **שר שרץ**, **שרה** **ארים** und **שרה** **ארים**. Klein u. a. wollten in dem zweiten **ירוש** ebenfalls **הנהגה** und **השלה** zum Subj. machen, indem sie in jenen beiden Ausdr. eine Umschreibung für Juda finden, aber das wäre doch höchst auffallend, zumal ja vorher von **בית יעקב** die Rede war. Wellh. sieht wohl mit Recht in **אז הר עש** und **אז פלשים** zwei Appositionen, die grade durch die nota accus. sich als glossirende Einschübe ausweisen, bekanntlich waren ja die Edomiter in der That später in den Negeb d. h. in die südlich vom Gebirge Juda sich hinziehende Steppenlandschaft übergesiedelt, so dass sie ihnen wurde, was bisher **הר עש** war vgl. Ez 35 10ff. 36a. 1 Mak 4 29. 61. 565. **השלה** die Abdachung des Gebirges Juda bis zur Küstenebene vgl. Jos 10 10. 11 2 und Amos § 1, südwestl. davon wohnten die Philister, die nach Norden vordrangen und die Sēphela in Besitz nahmen. Dieser v. lässt deutlich erkennen, was in der Zeit dieses Verf. thatsächlich durch die Juden in Besitz genommen war. Wenn übrigens am Schluss Benjamin in der That besonders erwähnt sein sollte, so geschieht das wohl lediglich um deswillen, weil nach der Anschauung der späteren Zeit Jerusalem d. i. der eigentliche Mittelpunkt des jüdischen Volkes im Stamme Benjamin lag Jos 18 28 vgl. 15 8. 18 16, der Verf. konnte daher auf den Ged. kommen Benjamin eine active Rolle zuzuweisen. Es ist aber auch keineswegs ausgeschlossen, dass hier in **בנין** ein Textfehler steckt, man erwartet an Stelle des Wortes eher ein Verb., denn neben **בית יעקב** und **בית יוסה** bleibt **בנין** höchst auffallend, nicht minder **שרץ**, an dessen Stelle ein Landesname stehen sollte, zumal ja **שרץ** im **שרה** **ארים** lag. v. 20 f. sind hoffnungslos verderbt: in v. 20a fehlt das zu gehörige Verb., und was unter **החל** zu verstehen ist, lässt sich nicht sagen, Orelli

erobern. ²¹Und *die mit Heil Gesegeten* . . . auf dem Berg Zion, um das Gebirge Esaus zu richten, und Jahrees wird das Reich sein.

u. a. verstehen es vom Heer, Hitz. u. a. von der Festung, aber weder in jenem noch in diesem Sinne ist klar, worauf sich das demonstr. bezieht, und wurden nur Leute des Heeres verbannt? Ew. wollte es in der unerweislichen Bedeutung Küste fassen. Völlig räthselhaft ist *אשר נחמיה*, denn unmöglich kann dies das Obj. zu einem zu ergänzenden *יש* sein: und die Gefangen . . . werden besitzen, was Kanaaniter sind bis *שׁ*, was soll hier dies *אשר*? LXX giebt *אשר נחמיה* durch *γῆ τῶν Χ.*, Targ. durch *אשרי*, Syr. durch *ܐܫܪ ܢܚܡܝܐ*. Hier, durch *omnia loca* (Chan. wieder, die L.A. scheint also schwankend gewesen zu sein. Vergleicht man das parallele Glied, so kommt man auf die Vermuthung, dass hinter *אשר* eine Ortsbestimmung mit *ב* ausgefallen und viell. *נחך* zu lesen ist, das = Phönicien ist vgl. Jes 23s. *בִּזְרָה* vgl. IReg 17^{9f}. wohl ein Ort zwischen Tyrus und Siden beim Vorgebirge Sarafand vgl. ZDPV VIII, 24f. Bäder Pal.² S. 279. Was unter *בִּזְרָה* zu verstehen ist, lässt sich ebenfalls nicht sagen, schon die alten Uebers. riethen hier, denn das *Eqqadā* der LXX giebt keinen irgend brauchbaren Sinn: Cheyne (Foundars of Old Test. criticism. S. 311f.), de Saey Monuments S. 482ff. u. a. dachten an das in Klein-Asien liegende Çparda der persischen Keilinschriften, das in Bithynien oder Galatien gelegen war, während Schrader auf Šaparda der Sargoninschriften, das in Babylonien zu suchen ist, verweist vgl. Keilinschr. und Altes Testam.² S. 445 ff. Uebrigens ist v. 20b neben 19a auffallend. Zu dem *עַי הַנָּחַם* vgl. Jos 1521ff. In v. 21 ist *נִשְׁעִים* unverständlich: das könnte nur Retter, Helfer heissen, aber was soll das hier? Graetz will desshalb mit LXX Syr. Aqu. Th. *נִשְׁעִים* lesen: sie, welche Jahves *נִשְׁעִים* erfahren haben, sollen das Gericht vollziehen. Hitz. weist darauf hin, dass, wenn diese an Edom das Gericht vollziehen sollen, vielm. ein Herabsteigen vom Berge zu erwarten wäre, er will daher wie Graetz mit LXX gradezu *נִשְׁעִים* lesen, das wäre neben *עַי* auffallend, aber doch nicht gradezu unmöglich. Jedenfalls müsste, wenn der Text hier richtig ist, bei *לְשׁוֹן* an das v. 18 erwähnte Gericht über Edom gedacht werden, doch wird sich nicht bestreiten lassen, dass man nach v. 18 eine derartige Wendung hier nicht mehr erwartet. In diesem Gericht hat Jahve seine Herrschaft offenbart, und sie wird ihm nun für alle Zeit bleiben vgl. Jes 2423.

Jona.

§ I. Das Buch Jona.

Das Buch Jona nimmt unter den prophetischen Schriften eine ganz einzigartige Stellung ein: es giebt uns im Wesentlichen die wunderbare Geschichte der Sendung des Jona ben Amittai nach Ninive. Er erhält von Gott den Auftrag, nach Ninive zu gehen als Jahves Prophet, aber er sucht sich dem zu entziehen, indem er nach Tharsis entflieht. Auf der Fahrt entsteht ein gewaltiger Sturm, und als die Schiffer in der Vermuthung, dass Jemand unter ihnen den Zorn der Gottheit heraufbeschworen, das Loos werfen, wird Jona von demselben getroffen. Auf seinen Rath werfen sie ihn in's Meer, das sich beruhigt, so dass sie zur Erkenntniss Jahves kommen, dem sie ihre Opfer darbringen und Gelübde thun (c. 1). Auf Jahves Befehl verschlingt ein grosser Fisch Jona, in dessen Bauch er drei Tage und drei Nächte ist und Jahve ein Loblied über die erfahrene Rettung singt. Danach speit der Fisch Jona unversehrt wieder an das Land (c. 2). Der zweiten Aufforderung Jahves leistet Jona Folge und verkündigt den Niniviten, dass binnen 40 Tagen das Gericht über Ninive kommen wird. Die Niniviten glauben Jahve und thun Busse, ja selbst der König sitzt in Sack und Asche und befiehlt ein Fasten für Mensch und Vieh sowie die Anlegung von Trauergewändern. Da reute Gott des Uebels, das er über Ninive beschloss, und er that es nicht (c. 3). Jona wird darüber von Unmuth ergriffen, er kann es nicht verstehen, dass Gott auch gegen Ninive ein gnädiger, barmherziger und langmüthiger Gott ist. Gott zeigt ihm aber die ganze Thorheit seines Unmuths: wenn Jona schon mit jenem Ricinus, der in einer Nacht entstand und in der andern verging, um den er keine Mühe gehabt, Mitleid empfindet, wie vielmehr ist es begreiflich und selbstverständlich, dass Jahve sich jener gewaltigen Stadt erbarmte, in der zahllose unmündige Kinder sammt dem schuldlosen Vieh weilen (c. 4).

Da wir nur einmal, in der Zeit Jerobeams II., von einem Propheten Jona hören, welcher diesem Könige die Wiederherstellung der früheren Grenzen des Reiches verkündigte, und dieser grade wie der Held unseres Buches ein Sohn des Amittai genannt wird, so kann darüber wohl kein Zweifel sein, dass dort IIReg 14:25 wie hier an dieselbe Person zu denken ist. Damals

spielten ja auch die Assyrer, um deren Hauptstadt es sich hier handelt, für die Völker Vorder-Asiens eine bedeutungsvolle Rolle. So wenig das aber zweifelhaft, dass der Held unsers Buches mit jenem identisch sein soll, so wenig lässt sich bestreiten, dass unser Buch gar nicht von diesem Jona abgefasst sein will. Nicht nur dass von ihm stets in der dritten Person erzählt wird, dass wir ferner nähere Angaben vermissen, die ein Augenzeuge schwerlich vergessen hätte z.B. über den assyr. König, den Ort des Schiffbruchs bezw. der Landung u. s. w., wir haben in 33 auch ein unumstösslich sicheres Zeichen, dass zwischen der Abfassung unseres Buches und den Begebenheiten, die es erzählen will, eine längere Zeit lag, schaut doch diese Stelle auf Ninive als eine gewesene Stadt zurück. Damit stimmt auch der ganze literarische Thatbestand überein. Wir finden hier eine Reihe von sprachlichen Erscheinungen, welche uns in die Zeit verweisen, wo das Aramäische stark in das Hebräische eingedrungen war vgl. לָשׁוֹב 14, טַעַם 37, מִנָּח, 15, סַפִּינָה 15, הִתְעַשָּׂה 16, מָנָה 21, 46.8, מִבְּשָׁרִי 17, בְּשָׁרִי 113, שָׁבֹן 410, das Bewusstsein von der Verschiedenheit der Gottesnamen scheint fast geschwunden zu sein: meist tritt uns יהוה entgegen c. 1. 1. 3. 4. 9f. 14. 16, 21—3. 7f. 10f., 31. 3, 42—4. 10, daneben aber findet sich Elohim c. 3. 3. 5. 8—10 und c. 47—9, einmal kommt auch אֱלֹהִים vor c. 46. Oefter lehnt der Verf. sich auch an andere und zum Theil recht späte Erzeugnisse der israelitischen Literatur an vgl. 39 = Jo 214; 42 = Jo 213, Ex 346, Ps 8615, 1038; in c. 4 hat der Verf. offenbar die Eliageschichte IReg 19 vor Augen, und c. 46 ist ein Zeugniß dafür, dass ihm schon unsere Genesis bekannt war, nur so begreift sich das Jahve Elohim. Auch die hier vorliegende Vorstellung des Prophetismus weist uns in späte Zeit: man hat mit Recht hervorgehoben, wie die Offenbarung rein mechanisch vorgestellt ist; Gottes Stimme wird offenbar rein äusserlich an den Propheten herankommend, ohne innere Vermittlung, gedacht, daher sucht er durch die Flucht sich seiner Mission zu entziehen. So ist es auch begreiflich, dass er zwar Gottes Barmherzigkeit anerkennt, aber nur, um sich darüber bitter zu beklagen. Wohl hat man sich auf Jer 1510ff, 201ff. berufen, aber diese Stellen sind nicht analog, denn bei Jeremia streitet, wie Kuenen hervorgehoben, das höhere Bewusstsein des Gottesgesandten mit seiner niedern Natur, um sie zu überwinden, während Jona in Gottes Hand ein unwilliges Werkzeug ist, das durch äussere Macht niedergezwungen werden muss.

Leider ist es nicht möglich genauer die Abfassungszeit unseres Buches anzugeben: es gehört in die Zeit nach Joel, war aber jedenfalls schon im Beginn des zweiten Jahrhunderts im Prophetenkanon vgl. JSir c. 49.

§ 2. Der Charakter des Buches Jona.

Unser Buch ist keine eigentlich historische Schrift d. h. der Verfasser erzählte nicht die Geschichte um der Geschichte willen, sondern er verfolgte wesentlich didactische Tendenzen. Wäre die Schrift eine rein historische, so sollte man erwarten, dass wir mehr über die Hauptperson hören: wir erfahren seinen Namen und verlassen ihn im Osten von Ninive, dagegen hören wir nichts über seine Rückreise u. s. w. Ebenso wenig berichtet das Buch uns etwas über den

König von Ninive, weder wird uns sein Name mitgetheilt, noch die Zeit seiner Regierung, noch auch das Geschick von Ninive nach seiner Bekehrung zu Jahve. Die eigentliche Tendenz, welche der Verf. durch diese Jonagesch. in's Licht stellen wollte, wird in c. 42 und 410.11 von ihm deutlich herausgehoben: Gott ist gnädig und barmherzig, geduldig und von grosser Güte, er lässt sich des Uebels reuen, wenn die Menschen zu ihm sich wenden. Das tritt uns schon in c. 1 entgegen, wo Gott sich der zu ihm rufenden Schiffer erbarmte, — denn die andere Tendenz in c. 1, zu zeigen, wie diese zur Erkenntniss Jahves kommen, ist eine nur nebenherlaufende —; das tritt auch in c. 2 hervor, das in seiner ursprünglichen Form nur berichtet, dass auf das Gebet Jonas der Fisch ihn unverseht an das Land spie. Vollends deutlich lassen aber c. 3. 4 diesen Gedanken hervortreten: das sündige Ninive thut Busse, und Jahve rechtfertigt nun sein Verhalten Ninive gegenüber dadurch, dass er Jona durch sein Benehmen bei Gelegenheit des Verdorrens der Ricinus-Staude ad absurdum fährt. Zugleich ist dieses Schlusscapitel insofern charakteristisch, als uns hier der Universalismus in seiner vollendetsten Form entgegentritt: die Niniviten haben als Gottes Geschöpfe Anspruch auf seine Barmherzigkeit. Auch die Sendung Jonas nach Ninive will von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet und verstanden sein: nicht um Israels willen und in seinem Interesse, sondern um der Niniviten selbst willen wird Jona nach Ninive gesandt.

Diese didactische Tendenz unsers Buches ist in neuerer Zeit fast von allen Seiten anerkannt, wenngleich in der Durchführung im Einzelnen sich manche Differenzen zeigen. Nur zwei Auffassungen seien hier kurz berührt: die sogenannt typische, welche in Jona einen Typus Christi sieht auf Grund von Mt 12⁴⁰, deren Vertreter Männer wie Hengstenberg, Delitzsch, Keil u. a. sind, und die von Kleinert geltend gemachte, nach der Jonas ein Typus für Israel ist. Dass jene angesichts der Aussage Jesu Mt 12⁴⁰ eine nicht abzuleugnende tiefe Berechtigung hat, ist eine zweideutige Art des Ausdrucks: unbestreitbar hat Jesus unser Jonabuch in diesem Licht betrachtet, und so ist es jedenfalls zwecklos, dem historisch Gegebenen die Daseinsberechtigung abzustreiten. Aber damit ist doch keineswegs nachgewiesen, dass der Verf. unsers Buches ein derartiges Verständniss desselben gewollt hat; des Exegeten Aufgabe aber muss es doch in erster Linie sein, den Sinn zu eruiren, der von dem Verf. einer Schrift gewollt ist. Treffend macht übrigens auch Kleinert gegen diese Auffassung geltend, dass sie weder das ganze Buch berücksichtigt, noch auch dem eigenthümlichen Standpunkt des AT's gerecht wird. Wenn er freilich in Jona den Typus Israels, als des gegenüber den Heiden zum Propheten berufenen Volkes, in Ninive den Repräsentanten der Heidenwelt, ebenso in dem Meerungeheuer die von Gott zur Geissel Israels und der Erde bestellte Weltmacht sieht, so wird man dieser allegorischen Deutung, die in eigenartiger Weise auch Cheyne und Wright versuchen, schwerlich beistimmen können, weil durch nichts in unserm Buch auf diese allegorische Auffassung hingewiesen wird, ja diese Deutung des Meerungeheuers ist bei der Bedeutung, die dasselbe für Jona hat, geradezu ausgeschlossen. Uebrigens ist diese Differenz zwischen Kleinert und uns keine sehr erhebliche, denn Kleinert behauptet nicht, dass der Verf. aus

sich heraus frei diese Allegorie gebildet hätte, sondern er nimmt an, dass der Verf. eine vorgefundene Geschichte benutzt habe. In der That wird sich das nicht bestreiten lassen: wir haben eine Prophetenlegende vor uns, die alle Züge derselben an sich trägt. Daher diese Häufung der Wunder, die ihre Analogie an Erzählungen des späteren Judenthums haben, daher die Unbesorgtheit um das, was möglich ist: Jona muss nach Ninive und den Assyriern predigen — in welcher Sprache lässt der Verf. nicht ahnen —; was Israels Propheten trotz aller gewaltigen Predigten und der Energie ihrer Persönlichkeiten in Israel selten oder nie erreichten, erreicht Jona hier im heidnischen Ninive schon nach dem ersten Tage: alle thun Busse, Mensch und Vieh u. s. w. Natürlich hat der Verf. den überkommenen Stoff seinen Zwecken entsprechend frei gestaltet. Was den Verf. zu seiner Darstellung veranlasst hat, können wir nur muthmassen. Wahrscheinlich stellt er in Jona eine bestimmte Richtung seiner Zeit dar, jenen engherzigen Partikularismus des späteren Judenthums, welches mit Hochmuth auf alles Nichtjüdische herabsah und über Gottes Barmherzigkeit missmuthig war: sie konnten es nicht verstehen, dass Gott noch immer mit seinen Gerichten über die gottlose Heidenwelt zögerte, die er so oft durch seine Propheten verkündigt hatte, und nicht wenige waren in der Gefahr, dadurch an ihrem Glauben überhaupt Schiffbruch zu leiden vgl. Mal 2 17. 3 1ff. Zech 1 12. 2 1ff. Ein Vergleich mit den oben erwähnten Schriftstellen, in denen zur Lösung des Conflictes auf die Zukunft verwiesen wird, welche die Erfüllung der Verheissungen wie der Drohungen bringen wird, zeigt die Bedeutung unsers Buches. — Beachtenswerth ist Buddes Vermuthung, dass unser Buch Jona aus dem in der Chronik angezogenen Midrasch des Königsbuches stamme und wahrscheinlich hinter II Reg 14 27 seine Stelle gehabt habe. Er erinnert daran, dass II Reg 14 26f. so ungewöhnlich warm die Barmherzigkeit Jahves in der durch Jona verkündigten Aushilfe betone, dass Jona mehr als jeder andere Proph. geeignet erschien, Träger des göttlichen Erbarmens zu sein. Auch erweise sich das Buch als aus einem Zusammenhang herausgerissen: jede Unterschrift und Zeitangabe fehle, und ירמי בן יריה verlange den Anschluss nach rückwärts. Setze man dagegen das Buch nach II Reg 14 27 ein, so bleibe nichts zu wünschen übrig: die Zeit des Proph. sei damit bestimmt, die Weglassung seiner Heimath sei begreiflich, und Jahvewort lehne sich an Jahvewort. Freilich sei das Buch erst zum Zweck seines selbständigen Auftretens zugestutzt, namentlich das Gebet Jonas 2 3—10 sei erst durch einen Späteren eingefügt vgl. unten.

Die Versuche, welche man gemacht hat, um unser Buch in Verbindung mit heidnischen spec. babylonischen Mythen zu bringen vgl. Preller Griech. Mythol. ² II, 234f. F. Chr. Baur in Ilgens Zeitschr. für histor. Theol. VII S. 88ff. Herzfeld Gesch. des Volkes Israel III, 26ff. vgl. I, 278ff., sind durchaus als gescheitert zu betrachten: es sind rein äusserliche Aehnlichkeiten, an die man sich gehalten hat, denen gegenüber der Geist unserer Schrift auf das Schwerste ins Gewicht fällt. Es ist so, wie Kuenen sagt: selbst wenn der Verf. von solchen heidnischen Mythen gehört hätte, so hat er sie doch völlig selbständig umgestaltet und seinem Zwecke dienstbar gemacht, dass sie ganz sein Eigenthum geworden sind vgl. Kuenen Einleitung II § 86 Anm. 6.

§ 3. Integrität und Einheitlichkeit des Buches.

In neuerer Zeit ist der Versuch gemacht unser Buch als aus verschiedenen Quellen zusammengearbeitet darzuthun. Nach Böhme (die Composition des Buches Jona in ZATW VII, 224ff.) besteht unser Buch aus folgenden Quellen:

- 1) der jahwistischen (A), welche in 11—5a. 7. 8. 11lw. 9. 10a. 11—13. 15. 21. 11 31—3a. 4b. 5. 41. 5a. 6. 7. (letztere drei vv. später geändert) 5b. 9. 10a 11lw. 11a.
- 2) der elohistischen (B) 36—40 (durch Zusätze erweitert) 45b. 11b, vielleicht noch einzelne Verse und kleine Sätze in c. 4.
- 3) dem Redactor (R), welcher A und B zu einem Ganzen verband; und endlich
- 4) dem jehovistischen Ergänzner (C) 15b. 6. 10b. 11. 16. 22—40. 42f.

Böhme ist bei dieser Anschauung von Voraussetzungen ausgegangen, die durchaus unstatthaft sind, nämlich einer Geschlossenheit und Genauigkeit der Darstellung, wie sie bei alten Schriftstellern sehr selten angetroffen wird, vollends da nicht, wo wie hier das stoffliche Detail eine nebensächliche Rolle spielt und das ganze Schwergewicht auf die didactische Tendenz des Buches fällt. Innerhalb der Sprache haben wir Differenzen, die zu einer solchen Scheidung berechtigen könnten, nicht, denn die Gottesnamen יהוה und אלהים werden in dieser spätern Zeit durchaus promiscue gebraucht. Kuenen macht auch mit Recht dieser Anschauung Böhmes gegenüber darauf aufmerksam, dass die höchst-eigenartige Tendenz unsers Buches es viel wahrscheinlicher macht, dass wir es hier mit einer individuellen Ansicht zu thun haben, als dass diese Legende eine so grosse Popularität genoss, dass man vier verschiedene Bearbeiter annehmen könnte. Nicht minder betont er, wie es nicht ganz leicht ist, sich vorzustellen, wie bei dem von Böhme angenommenen verwickelten litterarischen Process eine Schrift entstehen konnte, deren Tendenz von Niemand ganz verkannt und von den meisten in derselben Weise aufgefasst ist vgl. Kuenen II §86 Anm.10. Nur in Einem Punkte hat Böhme Recht, dass nämlich das Lied in c. 2 nicht ursprünglicher Bestandtheil unsers Buches ist, wie das seiner Zeit schon de W. Knob. u. a. erkannt haben, die damit in directen Gegensatz zu Bunsen treten, der grade dies Lied als Jonas Eigenthum in Anspruch nahm, aus dem mit Heranziehung einiger traditioneller Nachrichten unser Buch herausgewachsen sei, eine Ansicht, die allein schon an der Werthung, die der Tempel 25 und 28 erfährt, scheitert, vielmehr trägt das Lied durchaus den Character der spätern Lyrik.

§ 4. Litteratur.

Vgl. das Verzeichniss bei Kleinert S. 27.

J. Friedrichsen Kritische Uebersicht über die verschiedenen Ansichten über Jonas, Leipz. 1817 2. Aufl. 1841. H. II. Kenink Overzicht van de gesch. der exegese van Jonas profetie (in Jaarb. voor wet. Theol. II, 269ff.). Jäger Ueber den sittl. religiösen Endzweck des Buches Jona, in ZTh 1840 S. 35 ff. F. Chr. Baur, in ZhTh VII, 90 ff. F. Delitzsch, in ZlTh 1840 II. M. Baum-

garten 1842, II, 1ff. F. Kaulen *liber Jonae prophetae* 1862. T. K. Cheyne *Theol. Review* 1877, 291ff. M. Kalisch *Bible Studies*, Part. II, *The book of Jona* 1878. A. E. O'Connor *étude sur le livre de Jonas*, Genf 1883. C. H. H. Wright *Biblical Essays* 1886, S. 34ff. H. Martin *The Prophet Jonah*, Edinburgh 1891. H. Clay Trumbull *Jona in Nineveh* Philadelphia 1892. Löwy *Ueber das Buch Jona*, Wien 1892. J. Kennedy *On the book of Jonah*, London 1895. Böhme *ZATh* VII, 224ff. Budde *ZATW* XII, 40ff.

1 ¹Und es erging das Wort Jahves an Jona, den Sohn des Amitthai, also:
²auf, gehe nach der grossen Stadt Ninive und predige ihr, dass ihre Bosheit vor mich gekommen ist. ³Aber Jona machte sich auf, nach Tharsis vor Jahve zu fliehen, und ging hinab nach Joppe und fand ein Schiff, das nach Tharsis fuhr, bezahlte den Preis und stieg ein, um mit ihnen nach Tharsis zu gelangen

Cap. 1. Jona entzieht sich dem göttlichen Befehl, Ninive zu predigen, durch die Flucht, indem er ein nach Tartessus fahrendes Schiff besteigt. Als unterwegs sich ein furchtbarer Sturm erhebt, durch den sie in die äusserste Gefahr kommen, wird Jona durch das Loos als der Schuldige bezeichnet, und auf sein Geheiss werfen ihn nun die Schiffsleute in's Meer. Als des Meeres Ungestüm sich legt, fürchteten sie Jahve, brachten ihm Opfer dar und gelobten ihm Gelübde.

Auffallend ist der Anfang mit יְהוָה, der sich freilich ebenso ISam 11. Rt 11 und Ez 11 findet, doch ist es bei der letzteren Stelle sehr fraglich, ob sie ursprünglich das Buch des Ez. eröffnet vgl. Cornill zu d. St.; ISam 11 erklärt sich wahrscheinlich daher, dass das Cap. aus einem grösseren Zusammenhang entlehnt ist. Budde behauptet dasselbe auch vom Buche Ruth und unserm Buche, beide sollen zum Midrasch der Bücher der Könige gehört haben, und zwar sei das unsrige ein Midrasch zu IIReg 1425, der seine Stelle vielleicht hinter v. 27 gehabt habe. Aber die vorher hervorgehobene Thatsache des hier im Anfang stehenden יְהוָה gestattet so verschiedene Erklärungen, dass es nicht möglich ist, daraus einen sicheren Schluss zu ziehen, jedenfalls lässt die Chronik sonst durchaus nichts von dem Geist, der in diesem Midrasch geherrscht haben würde, erkennen. Smend (*Altth. Relgesch.* S. 409 Anm. 1) vermuthet, dass das Buch vielleicht von Anfang an für das Dodekapropheton geschrieben ist. Jona ben Amitthai ist ohne Zweifel mit dem IIReg 1425 identisch. v. 2 Zu יְהוָה הַיָּם vgl. Gen 1012. Strabo XVI, 1. 3. Diod. II, 3; in 33 sieht übrigens der Verf. deutlich auf Ninive als eine gewesene Stadt zurück und giebt damit selbst zu erkennen, dass er zeitlich von Jona ben Amitthai IIReg 1425 getrennt ist. קָרָא ist gewiss nicht von קָרָא 32 verschieden (gegen Keil), wie denn überhaupt in der späteren Sprache beide Präpos. fast promiscue gebraucht werden vgl. z. B. Koh 127. Zu עָלָה vgl. Gen 1821, hier ist der Himmel als Jahves Wohnsitz gedacht. v. 3 Als Bewohner Palästinas wohnt Jona vor Jahves Antlitz, wer Pal. verlässt, ist fern von Jahves Antlitz vgl. Gen 414. ISam 2619. IIReg 1726.28. פְּהִינִי phönicische Colonie am Baetis (Guadalquivir) vgl. Gen 104. Das Motiv zur Flucht bringt erst 42 nach: es ist die Besorgniss, Gott möchte der gottlosen Stadt, wenn sie Busse

fern von Jahve weg. ⁴Da warf Jahve einen grossen Wind auf das Meer, und es entstand ein grosser Sturm im Meere, so dass das Schiff zu scheitern drohte. ⁵Und die Schiffer fürchteten sich und schrien ein jeder zu seinem Gott und warfen die Geräthe im Schiffe in das Meer, um sich Erleichterung zu schaffen, Jona aber war in den untersten Schiffsraum gestiegen, hatte sich hingelegt und schlief. ⁶Und der Capitän näherte sich ihm und sprach zu ihm: was schläfst du? Auf, rufe zu deinem Gott, vielleicht wird Gott auf uns Bedacht nehmen, dass wir nicht umkommen. ⁷Und sie sprachen einer zum andern: wohlan, wir wollen losen, damit wir erkennen, um wesswillen dies Unglück uns trifft. Da losten sie, und das Loos traf Jona. ⁸Und sie sprachen zu ihm: melde uns doch, um wesswillen dies Unglück uns trifft, was dein Geschäft ist, und woher du kommst, was dein Land ist, und von welchem Volk du bist. ⁹Da sprach er zu ihnen: ich bin ein Hebräer und Jahve, den Gott des Himmels, fürchte

thut, Verzeihung angedeihen lassen. יר = יָוֹפִיָּה Aet 93c das heutige Jaffa, in persischer Zeit Esr 37 und wahrscheinl. schon früher Hafen vgl. Jos 1946. Zum Part. בָּחַר im Sinn des Fut. vgl. K. § 116, 2a. Das Suff. in בָּחַר־יָמֵי geht auf die dem Sinne nach unter אֲחֵי mitbefassten Schiffer vgl. K. § 135, 5 Anm. 2. v. 4 חַשְׁבֹּתֵי findet sich von leblosen Dingen nur hier gebraucht, fast unserm 'nahe daran sein' entsprechend. Die Schiffer v. 5 waren keine Israeliten, sondern wohl meist Phöniciier, aber aus verschiedenen Orten, daher auch nicht alle zu demselben Gott rufen. Sie werfen die Geräthe in's Meer, um das Schiff zu erleichtern. Die Noth ist als auf ihnen lastend gedacht, daher נִפְלֵיתָם יָמֵי ist Umstandss., demnach hier durch ein Plusquamperf. zu übers., und zu בָּחַר־יָמֵי vom untersten Schiffsraum vgl. Ez 3223. Am 610. חַשְׁבֹּתֵי das dem hebr. אֲחֵי entspr. aram. und arab. Wort. Zu בָּחַר־יָמֵי vom tiefen Schlaf vgl. חִירָה Gen 221 und Jde 421 und zum Patach im Impf. Niph. vgl. K. § 51, 2 Anm. 2. Der Schlaf ist schwerlich ein Zeichen seines bösen Gewissens und seiner muthlosen Abgespanntheit, sondern seiner Sicherheit, in der er sich nun geborgen glaubt. Die Thatsache, dass Jona nicht mit den andern betet, lenkt die Aufmerksamkeit auf ihn v. 6. Zu חַשְׁבֹּתֵי vgl. Ez 278. 27—29, es ist hier חַשְׁבֹּתֵי = der Capitän. יָרֵי nicht Was ist dir, du Schläfer? (Klein), denn יָרֵי als eigentl. Vocativ müsste den Art. haben, daher vielm.: warum schläfst du vgl. Ps 5016. Ew. § 325b. Zu יָרֵי vgl. das aram. עָשִׂי Dan 64, 5 führt die Person ein, zu Gunsten deren Gott sich besimmt, Ueberlegung anstellt vgl. Ps 4018. Natürlich folgt Jona der Mahnung des Capitäns und begiebt sich mit ihm auf Deck. Das ist als selbstverständlich übergangen, v. 7 berichtet vielmehr sofort, wie die Schiffsleute, weil der Sturm noch immer sich nicht legt, durch das Loos den Schuldigen festzustellen suchen, der nach ihrer Meinung den Zorn der Gottheit herausgefordert hat. בָּחַר־יָמֵי ist eine nur der spätern Sprache angehörige Verbindung vgl. K. § 150, 2 Anm. 2c. In v. 8 ist der Satz לֹא הָיָה הָיָה לִי חַשְׁבֹּתֵי auffallend, nicht nur wegen des אֲשֶׁר, da der Verf. sonst ו schreibt, sondern auch um desswillen, weil diese Frage jetzt sinnlos ist, nachdem durch das Loos der Schuldige getroffen ist vgl. v. 10. v. Orelli hat die Frage freilich als ursprünglich zu vertheidigen gesucht: sie fragen damit, ob er sich als schuldig bekenne und so das Ergebniss des Looses bestätige, aber das konnte diese Frage gar nicht besagen. Da nun dieser Zusatz im cod. Vatic., in dem Soncin. Proph. und cod. 195 Kenn. fehlt, und in cod. 384 am Rande steht, so wird man ihn mit Recht streichen, er ist offenbar eine an falscher Stelle in den Text gedrungene Glosse zu יָרֵי בָּחַר־יָמֵי. Sie fragen nicht nur nach seiner Nation, sondern auch nach seinem Geschäft, weil vielleicht auch darin die Ursache des Gotteszornes liegen könnte. Jona weist in seiner Antwort v. 9 nur auf seine Nationalität und Religion: mit עִבְרִי bezeichnen die Israeliten sich auch sonst den Ausländern gegenüber, vgl. Gen 4015. Ex 27. 318 u. ö. Charakteristisch ist die Beschreibung Jahves als des

Und Jona war drei Tage und drei Nächte im Innern des Fisches. ²Und Jona betete zu Jahve, seinem Gott, aus dem Innern des Fisches ³und sprach: Ich habe aus meiner Bedrängniß zu Jahve gerufen, und er hat mich erhört, aus dem Innern der Scheol habe ich geschrien, du hast meine Stimme gehört. ⁴. . . . und du warfdest mich in die Tiefe, in das Herz des Meeres, Strömung umgab mich, alle deine Wogen und Wellen gingen über mich. ⁵Ich dachte: verbannt

Jona, in dessen Bauch er drei Tage und drei Nächte bleibt und ein Dankgebet an Jahve richtet. Danach speit der Fisch den Jona ans Land.

v. 1. Der Fisch ist nicht näher bestimmt und alle Versuche ihn zu bestimmen überflüssig: haben wir hier einen historisch-treuen Bericht, wie einige Exegeten noch immer glauben, so kommen wir trotz des von Keil u. a. angenommenen grossen Hai-fisches (canis oder squalus carcharias) ohne die Annahme eines ausserordentlichen Wunders nicht aus, denn alle von Keil u. a. beigebrachten Gesch. reichen doch nicht aus, um die Möglichkeit nachzuweisen, dass Jemand drei Tage und Nächte im Bauche des Fisches leben konnte. Die Schwierigkeit bleibt auch dann dieselbe, wenn man mit Orelli an der Zeit etwas abzuhandeln sucht, nach ihm soll nämlich die Zeitbestimmung nur sagen, dass es sich um eine Dauer handelt, »die nach vorwärts und rückwärts über 24 Stunden hinausreicht«. Haben wir aber eine Prophetenlegende vor uns, wie von den Meisten heute angenommen wird, so ist die Frage nach der Art des Fisches erst recht eine überflüssige. v. 2 Jona betet, während er im Fische ist, das geht mit unwiderleglicher Bestimmtheit aus יְהוָה יֵצֵא hervor. Wenn das Gebet wesentlich Dankgebet nach überstandener Gefahr ist, so liegt darin freilich eine Schwierigkeit, die aber nicht so zu lösen ist, dass man יֵצֵא vergewaltigt, schwerlich auch so, dass man mit Keil meint: Jona habe in diesem Lebendigverschlungenwerden durch den Fisch ein Unterpfand seiner künftigen Rettung gesehen. Mit Recht bemerkt Klein. demgegenüber, dass die Fristung des Lebens auf diese Weise ebenso gut und noch eher die peinvolle Vorstellung eines viel hässlicheren Todes als Ertrinken erwecken und daher das nächstliegende Gefühl nicht Dank, sondern ängstliche Ungewissheit sein musste, er fordert auch, dass etwas von der Zwischenvorstellung des Unterpfandes im Gebet hätte angedeutet sein müssen. Wenn Klein. freilich von hier aus eine Stütze für seine symbolische Erklärung zu gewinnen sucht: der im Fisch betende Jona repräsentire das im Exil Gott suchende und seine begnadigende Hand erkennende Volk Israel, — so wird man diese Auffassung so lange beanstanden müssen, als nicht andere zwingende Gründe beigebracht werden. Richtig bleibt an der Darlegung von Keil doch so viel, dass der Fisch das Mittel zu der Erhaltung des Jona wird: er soll erklären, wie der auf dem hohen Meer Ausgeworfene doch schliesslich gerettet wird. M. E. bleibt die natürlichste Erklärung des oben hervorgehobenen Thatbestandes immer die schon von de Wette und Knebel (Prophetism. II, 377) und in neuerer Zeit von Cheyne (The Origin of the Psalter p. 126f.) und Budde (ZATW XII, 42) gegebene, dass nämlich unser Lied gar nicht ursprünglicher Bestandtheil des Buches ist, es ist Einschub eines Späteren, der den Inhalt des יֵצֵא v. 2 vermisste und die Ergänzung mit Rücksicht auf die geschehene Rettung machte. Der Verf. unseres Buches selbst hätte das Lied gewiss an den Schluss des Kap. nach erfolgter Rettung gesetzt. Zu v. 3a vgl. Ps 187. 1201. Das Impf. mit Waw cons. nach dem Perf. erfordert mit Nothwendigkeit die Auffass. von der vollzogenen Errettung. Wie der Scheol in Jes 54 Rachen und Schlund zugeschrieben wird, so hier בֶּן־שָׁל, שָׁל selbst ist hier Bezeichnung für die drohende Todesgefahr vgl. Ps 186. 301. v. 4 וְהַיָּם וְהַיָּם ist nicht Fortsetzung von שָׁל, sondern greift über dieses Verb. zurück auf den Anfang der Noth. Das ist freilich auffallend, die Vermuthung ist daher nicht abzuweisen, dass vor diesem וְהַיָּם etwas ausgefallen ist (Wellh.) Zu בֶּן־שָׁל vgl. Ez 27.4. 25 und zum Plur. יָם vgl. K. § 124, 1. יָם die Bezeichnung der Meeresströmung wie Ps 242. Zu

bin ich aus deinen Augen, *wie* kann ich ferner zu deinem heiligen Tempel aufblicken! ⁶Es umringten mich Wasser bis an die Seele, die Tiefe umgab mich, Tang war um mein Haupt gewunden. ⁷Zu den Gründen der Berge stieg ich hinab, der Erde Riegel waren hinter mir auf ewig; — du holtest du, Jahve mein Gott, mein Leben aus der Grube. ⁸Als meine Seele in mir erschöpft war, da gedachte ich an Jahve, zu dir kam mein Gebet, zu deinem heiligen Tempel. ⁹Die Verhrer nichtiger Eitelkeiten lassen ihr Bestes im Stich. ¹⁰Aber ich will mit dem Preise des Dankes dir opfern, was ich gelobt, will ich bezahlen. Die Hilfe steht bei Jahve.

¹¹Und Jahve befahl dem Fisch, und er spie Jona an das Land.

3 ¹Und das Wort Jahves kam zum zweiten Mal an Jona also: ²auf, gehe nach der grossen Stadt Ninive und predige ihr, was ich dir sagen werde. ³Und Jona machte sich auf und ging nach Ninive nach dem Worte Jahves. Ninive aber war eine grosse Stadt vor Gott, drei Tage zu durchwandern. ⁴Und

4b vgl. Ps 42s, wo der Ausdruck bildlich gebraucht ist. 5a ist im Wesentlichen = Ps 3123, nur dass sich dort die Schreibart נִינִיִּי findet. In 5b haben Keil u. a. den Ausdruck einer zuversichtl. Hoffnung gefunden, so stehe 5b zu 5a im Gegensatz, daher נָס. Aber mit Recht bemerkt dagegen Steiner, dass dieser Gegens. nicht in die Stimmung des Verses passe, der Inhalt von v. 10 würde damit zu früh vorausgenommen und der Zusammenhang von v. 5. 6 zerschnitten. Offenbar ist vielm. mit Theod. נָס = נָסָא zu lesen: 5b setzt die Stimmung von 5a fort. v. 6. 7a beschreiben die Grösse der Gefahr, in der er sich befand. Zu v. 6a vgl. Ps 185. 692. Da das Schiff auf dem Meeresgrunde wächst, so weist 6c darauf hin, wie tief er gesunken war. v. 7a setzt diesen Gedanken fort. קָצַי ist offenbar = קָצַי, wenn dies nicht vielleicht gradezu einzusetzen ist, sonst hat קָצַי diese Bedeut. nicht, es ist = Schnitt, Gestalt vgl. 1 Reg 625. 737. Die Riegel der Erde waren auf die Dauer hinter ihm, d. h. die Erde war ihm verschlossen, er fürchtet nie wieder auf das Trockne zu kommen. Zu 7b vgl. Ps 304. Die Grube passt genau genommen zu den vorhergehenden vv. nicht, falls man diese wörtlich versteht; thatsächlich aber handelt es sich dort um in's Einzelne ausgemalte Bilder, welche des Beters Noth beschreiben, in ihre Reihe passt auch שָׁמַיִם. Zu v. 8a vgl. Ps. 1424. 1434; zu 8b vgl. Ps 187. 58. Zum Subj. in v. 9a vgl. Ps 317. שֵׁאֵה הַבַּיִת ohne Zweifel Bezeichn. der wichtigen Götzen vgl. Dtn 3221, und zu הַמִּזְבֵּחַ vgl. Ps 1442, es ist der Gegensatz zu שֵׁאֵה הַבַּיִת, also Bezeichn. Jahves als der Quelle und des Inbegriffs aller Güte. Zu בָּקֵל הַיָּמָה v. 10 vgl. Ps 425. Die Gelübde, die er in der Noth gethan, will er erfüllen, vgl. Ps 5014. 23. Der Schluss יִשְׁמְחָה לַיהוָה begründet das oben Ausgesprochene: das will er thun, weil eben Jahve der Spender aller Hilfe ist. Zur Form יִשְׁמְחָה vgl. K. § 90, 2 Anm. b. Unter הַיָּמָה v. 11 werden wir gewiss an Pal. zu denken haben.

cap. 3. Die Predigt des Jona in Ninive und ihr Erfolg. Jona entzieht sich beim zweiten Mal der an ihn ergehenden Aufforderung nicht: er soll reden, was Jahve ihm sagen wird v. 1—3. לְאֶחָיִם v. 3 will darauf hinweisen, dass sie auch für Gott, nach seinem Urtheil נִינִיִּי war vgl. Gen 109. Wie schon oben bemerkt, schaut der Verf. auf Ninive als eine der Vergangenheit angehörige Stadt zurück, von der er von Hörensagen weiss, das ergibt sich aus הָיְתָה v. 3. So erklärt sich שִׁלְשֶׁת יָמִים. Da nach Herod. 553 und Diod. 23 der Durchmesser der Stadt nur eine starke Tagereise, ihr Umfang aber nach Diod. 23 480 Stadien, d. i. etwa drei Tagereisen betrug, so hat man נִינִיִּי vom Umfang verstehen wollen, was sich aber sprachl. nicht rechtfertigen lässt, vollends neben הָיְתָה in v. 4 unmöglich ist. Es aber von dem Weg zu verstehen, der die verschiedenen Marktplätze miteinander verband (Klein. Or. u. a.), liegt gar kein Grund vor: die Grössenangabe v. 2 verliert dadurch ihre Bedeutung. Jona beginnt schon am

Jona begann eine Tagereise weit in die Stadt hineinzugehen, predigte und sprach: noch 40 Tage, dann wird Ninive zerstört. ⁵Da glaubten die Männer von Ninive Gott und riefen ein Fasten aus und legten Trauergewänder an, Klein und Gross. ⁶Und das Wort kam an den König von Ninive, und er stand auf von seinem Throne, legte seinen Mantel ab, bedeckte sich mit dem Trauergewand und setzte sich auf die Asche, ⁷und liess ausrufen und sprach in Ninive: auf Befehl des Königs und seiner Grossen also: Mensch und Vieh, Rindvieh und Kleinvieh sollen nichts essen, man soll nicht weiden und kein Wasser trinken ⁸und sich mit Trauergewändern bedecken, *Mensch und Vieh*, und zu Gott mit Macht rufen, und jeder soll von seinem bösen Wege und dem Frevel seiner Hände ablassen. ⁹Vielleicht kehrt Gott um und lässt sich's reuen und lässt ab vom Grimme seines Zornes, dass wir nicht umkommen. ¹⁰Als Gott ihr Thun sah, dass sie abliessen von ihrem bösen Wege, liess Gott sich des Uebels gereuen, das er nach seinem Wort ihnen anthun wollte, und that es nicht.

ersten Tage mit seiner Busspredigt und giebt ihnen eine Frist von 40 Tagen v. 4 bis zur Zerstörung. LXX hat nur drei Tage, während die andern verss. mit dem MT. übereinstimmen. Treffend bemerkt übrigens Steiner gegen Keil, der v. 4 so versteht, als habe Jona während des Tages seinen Spruch öfter wiederholt, dass die Massbestimmung mit dem Hauptverbum enger verbunden werden muss: sein erster Gang in die Stadt erstreckte sich eine Tagereise weit, dann predigte er. v. 5ff. weisen auf den Erfolg: die Niniviten thun Busse und glauben an Jahve. Wie sie den Jona haben verstehen können, darüber giebt uns diese Prophetenlegende keine Auskunft, und es heisst den Charakter der Erzählung verkennen, wenn man, wie Orelli, das durch Hinweis auf Jes 3611 erläutern will: aus dieser Stelle folgt übrigens nur, dass das Aramäische internationale Verkehrssprache im Orient unter den Gebildeten bezw. Regierenden war, nicht aber dass jeder Israelit und jeder Ninivit Aramäisch sprach und verstand, zudem würde, was für die Zeit des Jes. bezeugt ist, nicht ohne Weiteres auf die Zeit des Jona übertragen werden können. Zu Fasten und Trauergewand vgl. Jo 113f. u. m. Archäol. I, 125. 190ff. II, 270f. Zu נִינְוִי vgl. K. § 133, 3. Statt ב nach נִינְוִי sollte man eher ein ל erwarten, denn thatsächlich ist der Sinn: sie glaubten Gott, der durch Jona zu ihnen sprach; ב hat sonst die Bedeut.: sein Vertrauen auf Jemand setzen Gen 15a. Num 1111. Auch die Darstellung v. 6 zeigt deutlich die naive Form der Legende: der König, an den nicht sofort die Gerichtspredigt des Jona kommt, steigt von seinem Thron, legt seinen Königsmantel vgl. Jos 721 ab, zieht das Trauergewand an und setzt sich in die Asche vgl. Job 2s. v. 7f. weist auf des Königs Edict, das er überall verkündigen lässt. נִינְוִי leitet die Verkündigung ein. Zu עָמַר = Befehl vgl. das Aram. עָמַר Dan 310. 29: Mensch und Thier sollen sich jeder Nahrung enthalten. Nach v. 8 hätten auch נָקִי und נָקִי Trauergewänder getragen, ob nicht, wie Wellh. vermuthet, נָקִי auf eine ergänzende Hand, die 411 missverstanden, zurückgeht? Namentlich der Schluss 411, wo das Vieh neben den unzurechnungsfähigen Kindern erscheint, macht das wahrscheinlich. Wie offenbar in יִקְרָא nur die Menschen Subj. sind, so auch in יִקְרָא. Zu einer derartigen nachträglichen Einfügung des Subj. vgl. Wellhausen Einleitung⁴ S. 639f. v. 8b enthält die Hauptforderung der Bekehrung. Zu v. 9 vgl. Jo 211. Von einem Widerspruch der vv. 6—9 mit v. 5, die deshalb zwei Quellen zuzuweisen seien (Böhme), kann keine Rede sein. v. 10 hebt hervor, wie Gott sich erweichen lässt, vgl. Am 7a. Ex 3214. Uebrigens ist wohl absichtlich hier von v. 3 ab der Name אֱלֹהִים gewählt.

4 ¹Das missfiel dem Jona sehr, und er zürnte ²und betete zu Jahve und sprach: ach Jahve, war das nicht mein Gedanke, als ich noch in meinem Lande war? Darum floh ich zuvor nach Tharšiš, denn ich dachte, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott, langmüthig und reich an Huld bist, und dich des Uebels reuen lässtest. ³Und nun, Jahve, nimm doch meine Seele von mir, es ist besser, dass ich sterbe, denn dass ich lebe. ⁴Da sprach Jahve: zürnst du wohl mit Recht? ⁵Und Jona ging aus der Stadt und setzte sich östlich von der Stadt nieder und machte sich eine Hütte und sass darunter im Schatten, bis dass er sähe, was in der Stadt geschehen würde. ⁶Da gebot Jahve Gott einem Ricinus, und der schoss auf über Jona, so dass er sein Haupt beschattete, *um ihn zu befreien von seinem Missmuth.* Und Jona freute sich über den Ricinus sehr. ⁷Da gebot Jahve am andern Morgen einem Wurm, und der stach den Ricinus, so dass er verdorrte. ⁸Und als die Sonne aufging, gebot Gott einem glühenden (?) Ostwind, und die Sonne stach auf das Haupt des Jona, so dass ihm schwach wurde. Da bat er, dass seine Seele sterbe, und

cap. 4. Jonas Unwille und Zurechtweisung. Zu **לֹא יָרַח** v. 1 vgl. **יָרַח** mit **בֵּ** Neh 210. 138. **יָרַח יָרַח** ist Accus., der um einen Adverbialbegr. anzufügen gesetzt ist vgl. Neh 210. K. § 117, 2 Anm. v. 2 **קָרַח** schwerlich sich suchte zuvorkommen: nämlich dem, was nun geschehen ist, sondern das verb. giebt den Adverbialbegriff »zuvor, früher: sieh bin zuvor gehoben«, vgl. K. § 120, 1. Zu 2b vgl. Jo 213. Ex 346. Ps 8615. 1038, doch vgl. zu Jo 213. v. 3a fusst auf I Reg 194: Elia bittet Gott ihn fortzunehmen, weil er sein Wirken für erfolglos hält, Jona, weil Gott gegen Ninive barmherzig ist und seine Gerichtsdrohung nicht erfüllt, ein bezeichnender Unterschied. Zu v. 3b vgl. Gen 2746. v. 4 ist **יָרַח** adverb. Inf. abs., vgl. Dtn 921. 1315, von Symm. richtig durch *διὰ τοῦ* wiedergegeben, vgl. Gen 46f. Jona wartet nun ausserhalb der Stadt und zwar im Osten von ihr v. 5, wie sich die Dinge entwickeln werden, innerlich vielleicht doch noch hoffend, dass Gott seine Gerichtsdrohung bewahrheiten werde v. 5. Jedenfalls steht der v. nicht in einem unlöslichen Widerspruch mit dem Vorhergehenden, so dass wir etwa genöthigt wären, hier zwei verschiedene Quellen anzunehmen (Boehme). Gut macht auch Kuenen darauf aufmerksam, dass das längere Verweilen Jonas, das hier verkündet wird, nöthig war, um die folgende Lehre anzuknüpfen. Wellh's Bemerkung, dass LXX **בַּל** nicht lasen, ist schwerlich zutreffend, vgl. Swete z. d. St. Der in v. 6 auftretende Gottesname **יְהוָה אֱלֹהֵים** ist wohl aus Gen 24ff. entlehnt. LXX *κολοζύρη* von Hier. richtig mit dem Ricinus zusammengestellt, einem in Palästina häufigen, an sandigen Orten wachsenden Strauch, der wegen seines schnellen Wachstums auch von Plinius erwähnt wird. Er hatte breite Blätter, die Schatten geben konnten. Der im Griech. sich findende Name für Ricinus und Ricinusöl *κλκ* vgl. Her. 294. Plin. 157 stammt aus dem Aegypt. wie auch unser Ausdr., vgl. assyr. *kûkânitu* vgl. Löw Pflanzennamen S. 353. Der Satz **לֹא יָרַח לִי יָרַח** v. 6 passt nicht in diesen Zusammenhang, denn nicht durch das Aufwachsen wird Jona von seinem Unmuth geheilt, sondern in Folge des Wortes Jahves, das ihm die ganze Thorheit seines Verhaltens zu Gemüthe führt. Wir haben in diesen Worten wohl eine Glosse zu sehen. Zu **בֵּ** als Accus. vgl. zu Hos 1012 u. ö. Nachdem in Folge des Wurmstichs der Ricinus plötzlich verdorrt ist v. 7, entbietet Gott den glühend heissen Ostwind, durch den im Bunde mit der auf Jonas ungeschützten Kopf herniederbrennenden Sonne der Prophet völlig kraftlos wird. Kann auch über die Bedeutung von **יָרַח** v. 8 kein Zweifel sein — es muss etwa »glühend heiss« sein — so ist doch die Ableitung sehr fraglich, vielleicht ist mit Stein. **יָרַח** zu lesen = **יָרַח**, so dass wir eine Ableitung von **יָרַח** Sonne

sprach: es ist besser, dass ich sterbe, als dass ich lebe. ⁹Und Gott sprach zu Jona: zürnest du mit Recht über den Ricinus? Und er sprach: mit Recht bin ich erzürnt bis in den Tod. ¹⁰Da sprach Jahve: du hast Mitleid mit dem Ricinus, um den du dich nicht bemüht und den du nicht gross gezogen hast, in der einen Nacht ist er entstanden, in der andern ist er vergangen. ¹¹Und ich sollte nicht Mitleid haben mit der grossen Stadt Ninive, in der mehr als 120000 Menschen sind, welche den Unterschied von Links und Rechts nicht kennen, und viel Vieh?

hätten. Die Verbind. von נָחַם mit בָּל findet sich sonst nicht, vgl. Ps 121c. Jes 4910. Zu נָחַם vgl. Am 813. נָחַם vgl. 1Reg 194; das logische Subj. des Sterbens ist als Obj. zu נָחַם gezogen. Zu v. 9 vgl. v. 4 und Mt 2638. v. 10f. die göttl. Antwort, welche an das Mitleid des Jona mit קִיקִי anknüpft, obgleich Jona doch kein inneres Verhältniss zu der Pflanze hatte: er hatte sich weder um sie bemüht, noch sie gross gezogen, in einer Nacht kam sie und in einer Nacht verging sie. Ueber בָּל zur Umschreibung eines Adj. vgl. K. § 128, 2 Anm. 2 und über בָּל vgl. K. § 96. Zu dem Frages. $\text{הֲיֵשׁ לִי מִלֵּיד}$ v. 11 K. § 150, 1, und zu נָחַם mit aufgehobener Verdoppelung vgl. K. § 20, 3b. »Menschen, die nicht die rechte von der linken Hand unterscheiden können« ist Bezeichnung für das zarteste Kindesalter, bei dem von sittlicher Verschuldung noch keine Rede ist: mit diesen unzurechnungsfähigen Kindern wie mit dem schuldlosen Vieh sollte Gott kein Erbarmen haben, der doch beide erschaffen? Jona ist so durch sich selbst überwunden und muss verstummen.

Micha.

§ 1. Der Inhalt.

Die in dem Buch Micha vereinigten und dem Propheten Micha zugeschriebenen Prophetien sind von der Kritik zum Theil als Michanisch be-
anstandet. Es ist daher nöthig, ehe wir in eine Erörterung über die Wirksamkeit des Micha eintreten, die Frage zu untersuchen, welche der Prophetien mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit dem Micha zugeschrieben werden können. Das Buch beginnt c. 12—4 mit einer Schilderung der Theophanie: Jahve fährt hernieder, um über Israel und Juda Gericht zu halten, Samarien wird zerstört v. 5—8, aber auch über Juda brechen die Feinde herein. v. 10 ff. beschreiben den Zug der Feinde in einer Reihe von Versen, die voll von Paronomasien sind, doch ist der Text leider so verderbt, dass wir nur an einigen Stellen in der Lage sind, den Sinn derselben mit Sicherheit festzustellen. c. 2 wendet sich besonders gegen die gewalthätigen Grossen, welche durch ihre Frevel das Gericht verschulden. Freilich wollen sie von einer Gerichtsverkündung nichts hören, sie meinen vielmehr vor allem Unglück geborgen zu sein, weil Jahve langmüthig sei und das Haus Jakob nicht verstossen könne. Ihre Gewaltthaten gegen die Armen, Wittwen und Waisen soll man ihnen nicht vorrücken, sondern wer von Wein- und Rauschgetränk zu ihnen redet, der ist ihr Prophet v. 1—11. Unvermittelt schliesst sich an diese Worte sofort die Verheissung, dass die Zerstreuten gesammelt und unter Jahves Anführung hinaufziehen werden v. 12. 13. In c. 3 wendet der Proph. sich abermals an die Leiter Judas: die höhern Beamten, die Richter und Propheten, er schildert ihr Treiben, in dem die Zerstörung Zions begründet ist v. 1—12.

Die beiden folgenden capp. 4. 5 enthalten eschatologische Hoffnungen. Sie beginnen mit dem Ausblick in die letzten Tage, wo die Heiden nach dem Tempel wallfahrten werden, und in Folge ihrer Unterordnung unter Jahves Entscheid eine Zeit des allgemeinen Friedens anbrechen wird v. 1—4. Jetzt ist es freilich noch nicht so, sondern so viele Völker, so viele Götter v. 5. In v. 6—8 wird das Exil vorausgesetzt und die Sammlung der Zerstreuten, die Heilung der Kranken verkündigt und die Wiederherstellung der Königsherrschaft Jahves

auf dem Zion verheissen. v. 9f. versetzt uns mitten in das Wehklagen Jerusalems: Jerusalem wird belagert und erobert, die Einwohnerschaft herausgeführt, so dass sie auf freiem Felde wohnt und nach Babel kommt, dort aber wird sie Jahve erretten. v. 11—13 gehen von einer ganz andern Situation aus: auch nach diesen vv. handelt es sich um eine Belagerung Jerusalems, wider das sich viele Völker versammelt haben, aber die Tochter Zion vernichtet sie und weilt ihre Beute Jahve, der sie tüchtig gemacht hat. Anders ist das wieder mit v. 14, der zu dem Gedankenkreis von v. 9f. zurücklenkt: Jerusalem wird belagert, seine Richter schimpflich behandelt. c. 5 bringt den Hinweis auf den Herrscher aus Beth-Ephrath, der in Jahves Kraft und der Hoheit seines Namens sein Volk weiden wird, so dass sie sicher wohnen, denn seine Macht reicht bis zu den Enden der Erde. v. 1. 3. Betritt Assur wieder Judas Land, dann stellt das wider Assur zahlreiche Fürsten auf, die es zurückdrängen und im eignen Lande angreifen und überwinden. v. 4. 5. Der von Jahve gesegnete Rest wird dann dem Thau und dem Löwen gleich sein, so dass alle Feinde überwunden werden v. 6—8. Dann wird alles, was Jahve nicht gefällt: Rosse, Wagen und feste Städte, Zaubereien, Bilder, Ascheren und Masseben, aus dem Lande entfernt v. 9—13, und Jahve nimmt Rache an den widerspänstigen Heiden.

Cap. 61—8 führt uns einen Rechtsstreit Jahves gegen sein undankbares Volk vor: vergeblich sucht es sich mit seiner Ungewissheit über das, was Jahve fordert, zu entschuldigen, denn längst ist es den Menschen kund gethan: Jahve fordert Gerechtigkeit, Liebe und demüthigen Wandel. Die vv. 9—16 bringen eine Klage über die Ungerechtigkeit in Handel und Wandel, die an der Tagesordnung ist und Gottes Gerichte heraufheshwört.

Cap. 71—6 enthält eine Klage Zions über die Verderbtheit ihrer Kinder: die Frommen sind verschwunden, der Beste gleicht der Dornhecke, der Tag der Heimsuchung wird kommen, wo die Verwirrung über sie hereinbrechen wird. Ein Zusammenhang zwischen diesen drei Stücken c. 61—8. 9—16 u. 71—6 lässt sich mit irgend einer Sicherheit nicht aufzeigen.

Cap. 7ff. setzt die in c. 61—76 noch in Aussicht stehende Strafe als eingetreten voraus, und Zion weiss, dass dieses Uebel um ihrer Sünden willen über sie gekommen ist. Indem sie sich so unter Jahves Hand beugt, giebt sie zugleich der Hoffnung Ausdruck, dass Jahve sich wieder ihrer annehmen wird v. 7—10. Jahve bzw. der Proph. im Auftrage Jahves verkündigt eine bessere Zukunft: Jerusalems Mauern sollen wieder gebaut und seine Kinder aus allen Weltgegenden heimgeführt werden, das Gebiet der Heiden aber wird verödet ob ihres Frevels v. 11—13. An diese Verheissung schliesst sich des Proph. Gebet für sein Volk: Jahve möge sein jetzt in der Wüstenei getrennt von dem Fruchtgefilde wohnendes Volk wieder weiden und ihm Gilead und Basan zum Besitz geben, ja er möge sein Volk Wunderthaten wie einst zur Zeit des Auszugs erleben lassen, die Heiden sollen überwunden sich vor Jahve in den Staub beugen. Er schliesst endlich mit einem Lobpreis Jahves, des unvergleichlichen Gottes, der die Sünde vergiebt und seinem Volk Huld und Treue erweisen wird, wie er den Völkern geschworen hat v. 14—20.

§ 2. Der Ursprung dieser dem Micha zuerkannten Prophetien.

Die Gerichtsverkündigung 312 wird Jer 261sf. als ein Wort Michas des Moraſthiten aus den Tagen des Hiskia erwähnt. 312 ist aber nur der Schluss zu der ganzen vorhergehenden Darlegung c. 31ff. In der That ist c. 3 von keiner Seite als michanisch beanstandet. Dasselbe gilt von c. 12—211: der Gedankenkreis und die Art der Darstellung ist in c. 21—11 durchaus dieselbe wie in c. 3, und wenn auch die Darstellung in 19ff. mit ihrer Häufung von Paronomasien eigenartig ist, so liegt doch nicht der mindeste Grund vor, an der Abfassung von c. 1 durch Micha zu zweifeln. Nur c. 212, 13 sind mit Recht beanstandet: sie fügen sich auf keine Weise in den Zusammenhang und setzen Verhältnisse voraus, die der Zeit des Micha fremd waren. Wahrscheinlich sind die vv. im Exil entstanden.

Die capp. 4, 5 sind sicher keine Arbeit aus einer Hand: ein Gedankenfortschritt und Zusammenhang ist nicht aufzuzeigen, vielmehr haben wir hier eine Sammlung von eschatologischen Stücken, von denen vielleicht unserm Propheten 49, 10a, 14 u. 59—13 zugehören: hier treten uns Gedankenreihen entgegen, die sich zwar nicht Zug um Zug aus der Zeit des Jesaja und Micha belegen lassen, vgl. 51f., deren Entstehung in dieser Zeit und durch Micha aber doch möglich ist. Anders ist das mit den andern Abschnitten dieser capp.

Die vv. 41—4, die sich mit Jes 22—4 decken, gehören schwerlich der vorexilischen Zeit zu: wir finden hier Anschauungen, die in dieser Art in der assyrischen Zeit ohne Analogie sind und in ähnlicher Weise uns erst im Deuterojes. entgegentreten. Wahrscheinlich sind die vv. eingefügt, um ein Gegengewicht gegen v. 312 mit seiner düstern Perspective zu bilden.

Der Abschnitt 46—8 steht etwa auf gleicher Linie mit 212f.: er setzt die Zerstörung und das Exil voraus, und ebenso gehört 412f. einer spätern Zeit zu: die hier hervortretenden Ideen sind abhängig von Gedanken Ezechiels c. 38f., die dort in ihrer genetischen Entwicklung sich aufzeigen lassen, also dort original sind. Die Weissagung vom messianischen König aus Beth Ephrath c. 51—5 wird gewöhnlich mit der jesajanischen über den Spross Isaïs in Parallele gesetzt, aber nicht völlig mit Recht. Uebrigens sind diese vv. 1—5 keine einheitliche Arbeit: v. 2, der den Zusammenhang zwischen v. 1—3 unterbricht, ist sehr wahrscheinlich eine Interpolation auf Grund von Jes 714, und die vv. 4, 5 sind ein späterer Zusatz, der anscheinend von etwas andern Voraussetzungen ausgeht, als sie in 51, 3 vorliegen. Vielleicht stehen die vv. 51, 3 mit 46—8 in ursprünglichem Zusammenhang. Die vv. 6—8 haben gleichfalls in der vorexilischen Zeit keine Stelle: derartige Hoffnungen, wie sie hier hervortreten, und die den Gegensatz zwischen Israel und der Heidenwelt zur Voraussetzung haben, finden in der späteren Litteratur ihre Parallelen, die Phantasie des späteren Judenthums hat derartige Bilder zu Tage gefördert. Auch 511 gehört in diese spätere Zeit.

c. 6 kann nicht grade Fortsetzung zu c. 5 sein, sondern deutlich beginnt hier ein neuer Abschnitt. Die Zeit dieser drei Stücke 61—76, die gewöhnlich

zusammengefasst werden, zu bestimmen ist schwierig; deutliche Merkmale der Zeit fehlen. Es ist möglich, dass c. 61—8 und ebenso 69ff. der Zeit des Manasse zugehören, jedenfalls wird man diese vv. wegen ihres ganz andern Charakters dem herben Micha, der vielleicht noch unter Manasse gelebt hat, absprechen müssen. Vielleicht gehört auch 71—6 derselben Zeit zu, doch haben wir auch aus späterer Zeit ganz ähnliche Klagen.

c. 77—80 ist wahrscheinlich in der nachexilischen und vornehemjanischen Zeit entstanden, nicht aber innerhalb des Exils, aus dem sich vv. wie 11ff. kaum verstehen lassen.

Die nähere Begründung dieser kurz dargelegten Anschauungen siehe bei der Exegese der einzelnen vv.

§ 3. Wirksamkeit des Propheten.

Nach der Ueberschrift wirkte Micha aus Morešeth unter Jotham, Ahas und Hiskia. Dieselbe kann freilich auf Authenticität keinen Anspruch erheben, vgl. zu 11, aber sie empfängt doch ihre theilweise Bestätigung durch Jer 26^{18f.}, wo Meh 3¹² als in den Tagen des Hiskia gesprochen erwähnt wird. Um die Regierungszeit des Hiskia zu bestimmen, wird man von IIReg 18¹³ ausgehen müssen, wonach der Sanheribzug gegen Jerusalem in das 14. Jahr des Hiskia d. i. 701 fällt, so dass also 714 als das erste Jahr dieses Königs in Betracht kommt, vgl. m. Bemerkungen über das 14. Jahr des Hiskia in StKr 1881, S. 300ff. Da nun Samarien 722 zerstört ist, unser Proph. aber nach 12ff. noch gegen Samarien eine Gerichtsdrohung ausgesprochen hat, so kann demnach darüber ein Zweifel nicht bestehen, dass Micha schon unter Ahas gewirkt hat.

Für die Erkenntniss der geschichtl. Verhältnisse des Südreichs unter Hiskia sind diese Capp. 1—3 bzw. 2. 3 von Bedeutung, weil wir sehen, dass das Urtheil über ihn IIReg 18^{3ff.} in diesem Umfange jedenfalls ein unberechtigtes ist, denn wir haben keinen Grund, auf wesentlich bessere Zustände unter seiner Regierung als unter der anderer Könige zu schliessen: die leitenden Stände waren ebenso verkommen wie in den Tagen des Ahas, Bestechlichkeit und Rechtsunterdrückung, Schwelgerei und Ueppigkeit waren an der Tagesordnung. Priester und Propheten haben ihre grossen Aufgaben völlig vergessen, und sind beide um Geld feil. Und bei alledem eine vollkommene Unbussfertigkeit: weil Jahve in ihrer Mitte, d. h. weil Jerusalem Jahves Stadt ist, darum sind sie vor allem Uebel geborgen, und das Gericht kann ihnen nichts anhaben vgl. 3¹¹. Darum verkündigt der Proph. ihnen den Untergang: wegen ihrer Unbekümmertheit um die sittl. Forderungen Jahves soll Jerusalem zerstört werden 3¹². Wie tief der Eindruck dieser Gerichtsdrohung gewesen ist, lässt sich noch ein Jhdt. später aus den Tagen des Jer erkennen, vgl. Jer 26¹⁸. Ja, dieser Eindruck muss um so grösser gewesen sein, als Jesaja, der wohl zweifellos bedeutendere und einflussreichere Proph. und Zeitgenosse des Micha, von einer Zerstörung Jerus.'s in den mit 3¹² gleichzeit. Prophet. nichts weiss, sondern unerschütterlich an dem Gedenken der Bewahrung der Stadt festhält. Was diese Differenz in der Anschauung

beider Männer veranlasst hat, lässt sich nicht völlig klar erkennen: zum Theil liegt sie doch wohl in den verschiedenen Lebensverhältnissen begründet: Micha lebte fern von Jerusalem und hatte vielleicht in ganz anderer Weise unter den Folgen der Politik des Hiskia, die dieser nach dem Tode Sargons und beim Regierungsantritt Sanheribs einschlug, zu leiden als Jesaja; ihm, dem einfachen Landbewohner, ist Jerusalem die Sünde Judas wie einst Samarien die Sünde Israels 15, hier culminirt die Sünde, Judas Grosse und Machthaber sind daher vorwiegend der Gegenstand seines Zornes wie des göttlichen Gerichts vgl. 115. Micha zeigt sich in auffallender Weise mit Amos verwandt: auch bei ihm tritt uns die sittliche Energie der Persönlichkeit entgegen. Dass von Micha der Ausblick in die messianische Zeit 4ff. 5ff. seiner Predigt schon zugefügt ist, ist, wie wir sahen, nicht anzunehmen. Man mag den Einwand Stades (ZATW I, 165), dass Micha nicht durch sofort hinzugefügte Versprechungen den Eindruck seiner Drohungen abgeschwächt haben wird, durch den Einwurf beseitigen, dass dieser Einwand Stades nur für das gesprochene Wort, nicht aber für das geschriebene von Bedeutung ist, immerhin kann darüber kein Zweifel sein, dass c. 4. 5 meist vv. enthalten, die aus der Zeit des Micha sicherlich nicht herühren; diejenigen aber, welche von Micha herzuleiten möglich ist, bewegen sich durchaus in den Gedankenkreisen von c. 1—3.

Da übrigens 14ff. Samarien der Untergang gedroht wird, nach 19ff. 312 aber derselbe gleichsam als zweiter Act des Gottesgerichts auch über Jerusalem kommen soll um der Sünden seiner leitenden Stände willen, und dies Wort nach Jer 26 15f. der Zeit des Hiskia zugehört, so kann darüber kein Zweifel sein, dass der Proph. sich 14ff. lediglich zurückversetzt in jene Zeit, wo er über Samarien das Gericht verkündigte, das jetzt, zur Zeit der Niederschrift der Weissagung, vollzogen hinter ihm liegt, vgl. Jes 28f. Nur so, wenn eben das Nordreich als selbständiges Reich zu existiren aufgehört, wenn Samarien zerstört war, begreift es sich, dass der Proph. **ישראל** im Sinne von **יהודה** gebrauchen konnte vgl. zu 13f.

§ 4. Litteratur.

C. P. Caspari Ueber Micha den Morasthiten und seine proph. Schrift 1851 f. T. Roorda Commentarius in Vaticinium Michae, Leiden 1869. L. Reinke Der Prophet Micha, Münster 1874. T. K. Cheyne Micah, with notes and introduction, Cambridge 1882, 2. Aufl., 1895. V. Ryssel Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, Leipz. 1887. H. J. Elhorst De Profetie van Micha, Arnhem 1891. Stade in ZATW 1881, 161 ff., 1883, 1 ff., 1884, 291 ff. Nowack 1884, S. 277 ff. Pont Micha-Studien in ThSt 1888, 235 ff., 1889, 436 ff., 1892, 329 ff. Kisters De samenstelling van het boek Micha ThT 1893, S. 249 ff.; vgl. ferner ThT V, 501 ff. VI, 45 ff. 273 ff. und Kuenen in Études . . . dédiées à M. le D. Leemans S. 116 ff.

¹Wort Jahves, welches an Micha von Morešeth erging in den Tagen des Jotham, Ahas, Hizkia, der Könige Judas, das er über Samarien und Jerusalem schaute. ²Höret, alle Völker, merke auf, Erde und was sie bewohnt, dass der Herr Jahve gegen euch Zeuge ist, der Herr von seinem heiligen Tempel aus. ³Ja siehe, Jahve geht heraus aus seinem Ort und steigt hernieder und tritt auf die Höhen der Erde, ⁴dass die Berge unter ihm zerschmelzen *wie Wachs vor dem Feuer, und die Thäler sich spalten wie Wasser, an einem Abhang herabgeschüttet*. ⁵Wegen der Missethat Jakobs das alles und wegen der Sünde des

v. 1. Die Ueberschrift enthält in ihrem ersten Theil jedenfalls gute Tradition, die durch Jer 2618 gestützt wird. In ihrem zweiten Theil empfängt sie durch Jer 2618 und durch c. 12—7 theilweise Bestätigung: dort ist davon die Rede, dass Micha in den Tagen des Hiskia jene Gerichtsweissagung über Jerusalem 312 gesprochen habe, hier wendet sich der Proph. gegen Samarien, dem er den Untergang droht. Da nun Samarien in den Tagen des Ahas von seinem Geschick ereilt wurde, so ist damit auch bewiesen, dass Micha schon in den Tagen dieses Königs als Prophet thätig gewesen ist. Die Frage, ob Micha etwa schon unter Jotham gewirkt, lässt sich aus unserem Buch nicht entscheiden, wir haben kein Stück, das diese Zeit als seinen historischen Hintergrund erkennen liesse. Wahrscheinlich haben wir in 1b die Bemerkung eines Späteren, vielleicht desselben, von dem in Jes 11 und Hos 11 die Einfügungen herrühren, durch die er diese Proph. als theilweise in derselben Zeit wirkend darstellen wollte. Vgl. die Einleitung.

Cap. 1. Der Proph. beginnt mit einer Gerichtsverkündigung über Samarien v. 2—7, um daran sofort eine solche über das südliche Reich anzuschliessen v. 8—16, mit dem allein er sich in der Folge beschäftigt. Samariens Zerstörung und die Züchtigung Judas sind dem Proph. gewissermassen nur zwei Akte desselben Gerichts.

In 2a können mit עַמֵּי nicht die israelischen Stämme angedredet sein (Stein. u. a.), das verbietet das parallele אֲרֶץ יִשְׂרָאֵל, das nur von der Erde verstanden werden kann, sondern die Völker der Erde; die dann aber auch in 2b in בָּנֵי gemeint sein müssen, da ein Wechsel in der Anrede: erst die Völker der Erde, hernach die Israeliten (Keil u. a.) durch nichts angedeutet ist. Es ist demnach hier bei Micha ähnlich wie bei Jeremja vgl. 15ff.: Micha beschäftigt sich freilich nur mit den Sünden Judas, aber was er gegen sie spricht, richtet sich auch gegen die Völker der Erde. Was sie hören sollen, sagt 2b: Jahve wendet sich gegen sie durch des Micha Verkündigung des Gerichts, das von ihm gesandt wird. Nach v. 3f. kann darüber kein Zweifel sein, dass der heilige Tempel der Himmel ist vgl. Jes 184. Ueber בָּנֵי beim Vocativ vgl. K. § 135,5 Anm. 3, es wird durch 1Reg 2228 geschützt. An der letzteren Stelle finden sich im MT. die ersten Worte unseres v., sie fehlen aber noch in LXX, sind also der grössten Wahrscheinlichkeit nach aus unserer Stelle interpolirt. v. 3. 4 begründen nicht עַמֵּי in 2a (Hitz. u. a.), sondern geben die Erklärung zu 2b: Jahve erscheint als der Weltenrichter, dessen Anklage vgl. Ps 507 zugleich die Verurtheilung in sich schliesst. עַמֵּי mit dem Partic. weist auf die nächste Zukunft hin vgl. Am 213. 614. Unter dem Fusse des richtenden Gottes zerfliessen die Berge und spalten sich die Thäler. Ohne Zweifel liegt der Schilderung v. 4 die Vorstellung von einem Gewitter zu Grunde vgl. Ps 18. Der Text scheint freilich nicht ganz in Ordnung zu sein: es ist nämlich auffallend, dass 4a zwei Aussagen und 4b zwei Vergleichen hat, von denen die erste jedenfalls nur zum ersten Verbum, nicht aber zu dem zweiten, mit dem sie jetzt unmittelbar verbunden ist, passt. Wahrscheinlich ist כִּימֵי יִשְׂרָאֵל von seiner ursprünglichen Stelle hinter עַמֵּי verrückt, so dass also der Text lautete: die Berge werden unter ihm zerschmelzen wie Wachs vor dem Feuer, und die Thäler sich spalten wie Wasser, das an einem Abhang herabgegos-

Hauses *Juda*. Wer ist Jakobs Missethat? Ist es nicht Samarien? Und wer ist *die Sünde des Hauses* Juda? Ist es nicht Jerusalem? ⁶So will ich denn Samarien zu einer *Wildniss* im Felde, zu Weinbergspflanzungen machen und will seine Steine in's Thal schütten und seine Fundamente bloslegen. ⁷Und alle ihre Bilder werden zerschlagen, und alle ihre . . . werden mit Feuer verbrannt, und alle ihre Götzenbilder verwüste ich, denn von Hurenlohn *sind sie* zusammengebracht, und zu Hurenlohn sollen sie wieder werden. ⁸Darum will

wird. Bei 4a ist wohl an gewaltige Wassermassen beim Gewitterregen zu denken, in Folge deren die Berge zu zerschmelzen scheinen vgl. Jdc 55. Ps 683. Bei der zweiten Vergleichung ist nicht an einen plötzlich sich bildenden Wasserfall zu denken (v. Or.), sondern an Wasser, das, an einem Abhang zur Erde geschüttet, nach verschiedenen Richtungen auseinanderfließt. 5a betont, dass die Ursache des richterlichen Einschreitens Jahves die Sünde und Schuld Israels ist. Zu vgl. H Sam 327 u. 30. ^{עַקֵּב} und ^{בֵּית יִשְׂרָאֵל} sind völlig synonyme Begriffe wie auch ^{בָּנָה} und ^{הִנְחָה}, wie LXX und Targ. mit Recht st. ^{הִנְחָה} lesen. Da nun in 5b ^{יְהוָה} neben ^{עַקֵּב} sich findet, so liegt die Vermuthung nahe, dass in 5a oder 5b ein Fehler vorliegt. Da in 5b ^{יְהוָה} durch ^{יְהוָה} geschützt wird, bleibt nur die Annahme übrig, dass in 5a ^{יְהוָה} st. ^{יִשְׂרָאֵל} zu lesen ist vgl. zu Hos 512. 14 u. 6. und Sebök Die syrische Uebersetzung der kleinen Proph. S. 46 Anm. 3, wo darauf hingewiesen ist, dass nach einer Bemerkung der Mass. öfter derartige Namenverwechslungen vorkommen. 5b soll ohne Zweifel 5a erklären. Einfacher wäre st. ^{נָה} vielmehr ^{נָה}, vielleicht aber will jenes ^{נָה} andeuten, dass die Sünde nicht an dem Sünder, sondern der Sünder selbst ist; sie ist eingeleistet, nicht Accidens, sondern Wesen* (Wellh.). Statt ^{בָּנָה} bietet Syr. ^{הִנְחָה}, LXX und Targ. ^{הִנְחָה} ^{בָּנָה}, letztere LA. ist die richtige, offenbar ist (durch Verwechslung der beiden im alten Alphabet so ähnlichen Buchstaben ^נ und ^ב) ^{בָּנָה} aus ^{בָּנָה} entstanden und dann ^{הִנְחָה} ausgeschieden vgl. Kuenen in Études Archéologiques . . . dédiées à Mr. Leemans, Leide 1885, S. 116 ff. Beide Hauptstädte, Samarien und Jerusalem, werden hier genannt, nicht nur weil in ihnen die Sünde culminirt, sondern auch um desswillen, weil von hier aus das sittl. Verderben über das Land verbreitet ist, Gedanken, wie sie bei dem fern von Jerus. in einfacheren Verhältnissen Lebenden begreiflich sind vgl. Amos. Behält man den Text bei, dann wird man sich mit Wellh. entschliessen müssen, 5b als späteren Einschub anzusehen. Wellh. hebt mit Recht hervor, dass es den Zeitgenossen des Micha schwerlich sich von selbst verstand, dass ^{הִנְחָה} und ^{בָּנָה} dasselbe sei, und dass sie es gewiss auch nicht ungeheuerlich fanden, Jerus. eine Bama zu nennen.

Nach dieser erklärenden Zwischenbemerkung bringen die vv. 6. 7 die Gerichtsverkündigung über Samarien. Ohne Zweifel ist ^{נָה} verderbt, da das parallele ^{נָה} Ez 212 zu lesen und nicht ^{נָה} I Sam 275, denn der Proph. will betonen, dass Samarien der Verwüstung anheimgelassen zum Felde werden wird, ein Ged., der bei jener LA. besser zum Ausdruck kommt vgl. 312. Da der Hügel, auf dem Samarien lag, besonders fruchtbar war, so eignete er sich zum Weinbergsland. Zum Schluss des v. vgl. Ps 1377. vgl. Jos. ant. XIII, 10. 3. Mit der Stadt gehen auch die Gottesbilder v. 7 zu Grunde, ein Zeugniß ihrer Ohnmacht und Werthlosigkeit vgl. Jes. 220. 3022. 317. Da von einem Zerschmettern die Rede ist, so muss ^{נָה} von steinernen Bildern verstanden werden. Den ^{נָה} und ^{נָה} entspricht ^{נָה} nicht, man erwartet statt dessen ein Synon. zu den beiden andern Begriffen, und das um so mehr, als 7b sich zweifellos auf alle drei Subjj. in 7a bezieht. Wegen ^{נָה} muss am wahrscheinlichsten an hölzerne Bilder gedacht werden. Wellh. vermuthet ^{נָה}, wofür man sich auf 513 berufen könne, doch vgl. zu d. v. Da die eben erwähnten Bilder Subj. in ^{נָה} sind, zu ^{נָה} aber ein Obj. fehlt und als solches nur das Subj. des folgenden verb. gedacht werden könnte, so wird man richtiger mit Trg.

ich klagen und heulen, will barfuss und nackt gehen, will eine Klage anstellen wie die Schakale und stöhnen wie die Strausse. ⁹Denn unheilbar ist sein Schlag, denn er kommt bis Juda, reicht bis zum Thor meines Volkes, *bis Jerusalem*. ¹⁰In Gath verkündigt es nicht, in ¹¹Bokim(?) weinet nicht, in Beth-

Pesch. Vulg. קקקק lesen. Zum Verständniss von אקקקקקקק vgl. Hos 27, wonach der Reichtum des Landes als Gabe der Baale von den Israeliten gedacht wird; durch ihn wurden sie in die Lage gesetzt, sich diese Fülle kostbarer Bilder zu schaffen vgl. Hos 132. Jes 3022. In die Hände der Feinde gelangt werden sie von diesen als Gabe ihrer Gottheiten angesehen. Zu יקקקק vgl. K. § 67, 5.

v. 8ff. bringen die Gerichtsverkündigung über das südliche Reich, mit dem der Proph. sich von jetzt ab allein beschäftigt. Ob dieses über das nördliche Reich gekommenen Verderbens klagt der Proph., zugleich aber und vorwiegend, weil das von den schlimmsten Folgen für das südliche Reich ist, eine Erkenntniss, die sich jedem mit zwingender Gewalt in der Sanheribzeit aufdrängen musste. אקקקקקקק gegen die Regel plene wie Ez 359 vgl. K. § 69, 1 Note. Statt שילל ist mit קקקקקקק vgl. Job 1217.19 zu lesen, jenes hat an קקקקקקק, das zweifelhafter Bildung ist, vgl. Barth Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen § 38, keine sichere Analogie; da שילל nur neben Verben des Gehens sich findet, so ist es wohl zweifellos = barfuss; ohne Fussbekleidung zu gehen war Zeichen der Trauer vgl. II Sam 1530. Jes 202, an letzterer Stelle findet sich neben קקקקק in gleichem Sinn קקקקק, das vielleicht mehr der Prosa angehört. קקקקק ist der nur mit der קקקקק bekleidete vgl. Job 226 m. Arch. I, 123. 193. Schakale und Straussen hier wie Job 3029, jene wegen ihres Geheula, diese wegen ihres kläglichen greulichen Gestöns verglichen vgl. Riehms HbA. v. 9 weist zur Begründung der Klage auf Judas bevorstehendes Geschick: der Proph. erkennt, dass jener Schlag, der Samarien getroffen, auch für das südliche Reich verderblich sein wird. Mit Rücksicht auf 9b vermuthet Wellh., dass Micha den Feldzug des Sanherib im Auge habe. Statt des Plur. קקקקקקק haben LXX Syr. קקקקקקק gelesen, was mit Rücksicht auf אקקקקקקק zu bevorzugen ist. Zu קקקקקקק eig. krank = böseartig, unheilbar vgl. Jer 1518. Die Aussage hat ihre besondere Bedeutung, wenn zur Zeit der Niederschrift dieses Cap. das Gericht an Samarien vollzogen war. Auffallend bleibt קקקקק, das gewöhnl. imperson. gefasst wird, als logisches Subj. betrachtet man natürlich dasselbe wie in אקקקקק. Am einfachsten wird man mit Pesch. und Targ. קקקקקקק lesen, das ist jedenfalls der LA. von Elhorst vorzuziehen, der קקקקק vokalisirt; dabei verliert der Versbau, und die Indetermination ist auffallend. Der Schl. des v. 11. 13. ist wahrscheinlich erklärende Glosse zum Vorhergehenden (Wellh.). Vgl. Ob v. 11. 13. Die folgenden vv. 10—15 enthalten eine Reihe von Wortspielen, die aber leider zum Theil nicht mehr deutlich erkennbar sind, weil der Text an einigen Stellen hoffnungslos verderbt ist. Das erste Glied ist sofort auffallend: im Folgenden handelt es sich offenbar immer um jüdische Städte, was soll hier Gath und wer ist angeredet? Gewöhnlich denkt man an die Flüchtlinge, die Judas Untergang nicht in Gath kund thun sollen, weil man die Schadenfreude der Einwohner von Gath fürchtete, aber bedurfte es einer derartigen Verkündigung, wenn doch die Flüchtlinge durch ihr Dasein laut genug von dem sprachen, was geschehen ist? Wie sollte man grade hier die Flüchtlinge als angeredet denken? Und wie passt ein derartiger Gedanke, der zur Zeit Sauls begreiflich gewesen wäre, in die Zeit des Micha? Der letztere Grund spricht auch gegen die auf Grund der LXX vorgenommene Conjectur קקקקקקק, so dass die Einwohner von Gath selbst angeredet wären: in Gath frohlocket nicht. Pesch. scheint קקקקקקק gelesen zu haben, desshalb vermuthet Elhorst als ursprüngl. Text קקקקקקק אל קקקקקקק, so wäre das philist. Gath, das hier unter den jüdischen Städten erscheint, beseitigt, und ein ansprechendes Wortspiel, das bei der Aenderung קקקקקקק vermisst wird, hergestellt. Aber die LA. der Pesch. ist eine zu schwache Stütze für diese Conj., weil die Vermuthung nicht von der Hand

léaphra *wälzt euch* im Staube. 11. . . . Die Bewohner von Šaphir nicht rücken die Bewohner von Šanaan aus, die Klage von Bethhaesel

zu weisen ist, dass der Text der Pesch. nicht ganz in Ordnung ist; auch wäre die Aenderung von Gilgal in Gath grade hier nicht leicht verständlich. Wahrscheinlich verdanken die Worte einer Interpolation aus II Sam 120 ihr Dasein. **בני אל חכמי** wird gewöhnlich nach Vorgang von Reland erklärt: in Akko weinet nicht, aber weder passt Akko in diesen Zusammenhang, noch lässt sich eine derartige Elision des **ו** und diese Vocalisation begreifen, denn eine sichere Analogie für solche Elision ist weder das sehr zweifelhafte **מִן־בְּנֵי־אֵל** Am 88 vgl. z. d. St., noch auch **בְּנֵי־לֵוִי** Ps 288 vgl. Hupf.-Now. zu d. St., noch auch **בְּנֵי־שֵׁנִי** st. **בְּנֵי־שֵׁנִי** oder **בְּנֵי־שֵׁנִי** Jos 193 = **בְּנֵי־שֵׁנִי** Keil u. a. ziehen dies Glied noch zum ersten, sehen also in **בני** einen Inf. abs. vgl. K. § 75 Anm. 1, 2, der des Nachdr.'s wegen voraufgestellt sei. Aber diese Auffassung empfiehlt sich schon um desswillen nicht, weil hier sonst immer nur ein Verb. zu jedem nom. propr. gestellt ist. Vollers glaubt, dass LXX **בְּנֵי־בִּכְיָה** vorhanden, und dementsprechend vermuthen Elhorst und Wellh. **בְּנֵי־בִּכְיָה** »weinet in Bokim« oder Bekaim vgl. Jde 21.5, die Negation **לֹא** habe sich einfach aus der vorübergehenden Negation fortgepflanzt. In der That gäbe dieser Satz einen im Zusammenhang passenden Sinn, aber eine Stütze an der LXX hat diese Conjectur nicht. Denn die LA. *Ἐρ Βυζίτη*, welche cod. XII am Rande und ebenso Syrohex. bieten (vgl. cod. Leidensis zu Euseb. onom. *Ευβυζίτη*), ist offenbar dadurch zu Stande gekommen, dass ein Abschreiber der LXX sich durch die Vergleichung des hebr. Textes dazu bestimmen liess, statt des vorgefundenen *Ἐρ Ἀζίτη* zu schreiben *Ἐρ Βυζίτη*: wahrscheinlich ist aber auch *Ἐρ Ἀζίτη* noch nicht die ursprüngl. LA., sondern das schliessende **μ** ist als durch Dittographie aus dem folgenden **μῆ** entstanden zu denken vgl. Hitz. und Ryssel zu d. St. Ob LXX demnach einen andern Text als unser **בני** vorhanden, ist sehr fraglich, wahrscheinlich lasen sie unsern Text und deuteten ihn, bestimmt durch das parallele **בני**. Im letzten Glied haben die alten Verss. den Imp. gelesen: **הִרְוֹשׁוּ**, der nach den parallelen Gliedern angezeigt erscheint. Das **ו** im MT. ist wohl eingefügt, um eine Anspielung auf **וּלְבָנֵי** zu gewinnen. **בני לֵוִי** ist nicht Ephraim oder Ephron (HbA¹ S. 390b), sondern = **בְּנֵי־לֵוִי** in Benjamin Jos 1823 vgl. Dillmann zu d. St., und zu **הִרְוֹשׁוּ** vgl. Jer 626. Ez 2730, wo es, mit **בְּנֵי־לֵוִי** verbunden, von der Todtenklage steht. Uebrigens ist auch hier der Text nicht über allen Zweifel erhaben, LXX übers.: *ἐξ αἰῶν κατὰ γέλωτα γῆρ καταπάσασθε κατὰ γέλωτα ἑμῶν*: sie lasen also **לֵוִי** **בְּנֵי־לֵוִי**, das sie mit dem vorübergehenden Verb. *ἀνοξοδομεῖτε* (**הִרְוֹשׁוּ**) verbunden. **לֵוִי** geben sie durch *κατὰ γέλωτα* wieder, wie auch das jetzt am Anfang von v. 11 stehende, aber von ihnen zu v. 10 gezogene erste Wort. Schwerlich haben sie dies **עֲבִירָה** gelesen, ob vielleicht **לֵוִי**, das sie mit **לֵוִי** identificirten bezw. verwechselten? Oder sollten sie auch beim ersten Mal **בני לֵוִי** gelesen haben, das = Betogabra, das heutige Bêt 'Gibrin sein könnte? Elhorst, Pant u. a. haben zum Theil auf Grund der LXX als ursprüngl. Text in v. 11 vermuthet: **לֵוִי** **בְּנֵי־לֵוִי**, und zu diesem **לֵוִי** ziehen sie dann **עֲבִירָה** als Vocativ heran, das sie **עֲבִירָה** lesen. Dabei fällt nicht nur die Trennung des Vocativs von **לֵוִי** auf, auch die Beziehung des **עֲבִירָה** ist ganz unklar. Wahrscheinlich ist **עֲבִירָה**, das unverständlich ist, hier im Beginn von v. 11 irrig, da in v. 11. 12 sich sonst eine derartige Anrede nicht findet. Uebrigens bietet LXX nichts dem **עֲבִירָה** Entsprechendes, sie hat unser **עֲבִירָה** als **עֲבִירָה** gelesen. Gewöhnl. wird **עֲבִירָה** nach Ps 455 erklärt: Entblössung, welche Schande ist, und zwar als adverb. Accus., aber hier so wenig wie dort ist diese Erklärung zulässig, offenbar ist der Text an beiden Stellen verderbt vgl. Hupf.-Now. zu d. St. **עֲבִירָה**, das LXX als *καλῶς* wiedergibt, ist gewöhnl. mit **עֲבִירָה** Jos 1548, einer Stadt in Juda vgl. Dillmann z. der St., identificirt, wofür sich geltend machen liesse, dass Euseb. und der s. g. Lucianus letzteres durch *Σαφίρη* wiedergeben. Im zweiten Glied von v. 11 besteht ein Wortspiel zwischen **עֲבִירָה** und **עֲבִירָה**: Die Einwohnerschaft von Šanaan wagt sich nicht hinaus, nämlic. aus Furcht vor dem Feinde. Wo **עֲבִירָה** zu suchen ist, ist fraglich, meist wird es mit **עֲבִירָה** Jos 1537, das in

¹²Ja es *harren* auf Gutes die Bewohner von Maroth, ja es fährt Böses herab von Jahve zu den *Thoren* Jerusalems. ¹³. . . die Wagen an die Rosse, Bewohner von Lakiš, die Hauptsünde für die Tochter Sion ist es, ja in dir finden sich Israels Sünden. ¹⁴Darum wirst du Morešeth den Abschied geben,

der Niederung lag, identificirt. LXX haben Σέρραα, doch findet sich daneben auch in einigen codd. vgl. Vollers und Swete, ebenso bei Hier. Syrohex. Σέρρα bezw. Σέρραα vgl. Σέρραα (in Ald. 42. 68aa); Vollers vernunthet, dass daraus in Erinnerung an Gen 1010 u. a. das bekanntere Σέρραα = שָׁרָא geworden ist. Völlig unverständlich ist wieder das letzte Glied. Keil u. a. erklären: die Klage Beth Haegels wird euch (Judäern) sein Stehen nehmen, d. h. das Unglück wird nicht neben Beth Haegel stehen bleiben, wie man nach seinem Namen erwarten sollte; aber weder ist שָׁרָא ohne Bedenken, noch erträgt שָׁרָא diese Bedeutung. Zudem wäre diese ganze Art des Ausdrucks ebenso geschraubt wie jene Hitzl's: Die Klage B. H. wird euch seinen Stand nehmen, d. h. euch nicht gestatten, als Flüchtlinge dort zu weilen, ganz abgesehen davon, dass weder das Suff. in שָׁרָא verständlich, noch das Wort überhaupt diese Auffassung zulässt. LXX hat auch hier einen andern Text gelesen, wenigstens am Schluss des v., wo sie unser שָׁרָא durch ξῖ ἡμῶν ἀλλήλην ὁδόνεω wiedergibt. Da sie in v. 12 שָׁרָא durch ζατοζοῖδα ὁδόνεω übers., so liegt die Vermuthung nahe, dass sie st. שָׁרָא vielm. שָׁרָא las; in שָׁרָא sieht Wellh. eine Verderbniss aus שָׁרָא, so dass also ξῖ ἡμῶν neben ἀλλήλην eine durch Vergleichung mit dem MT. entstandene Dublette wäre. Freilich ergibt sich auch so kein erträglicher Sinn von v. 11c, weil hier offenbar noch andere Fehler stecken. Uebrigens hat Pesch. hier am Schl. שָׁרָא gelesen. Die Lage von B. H., falls der Text richtig ist, ist ebensowenig sicher wie die von Saanan, vielleicht ist es mit Asal Zeh 145, einem Ort bei Jerusalem, zusammenzustellen. Da der Sinn von v. 11c nicht festzustellen ist, so lässt sich auch der Gedankenzusammenhang zwischen v. 11 und 12 nicht angeben. Gewöhnlich wird שָׁרָא von dem schmerzlichen Sehnen nach etwas verstanden, aber so lässt sich das Verh. nicht nachweisen; andere gehen daher auf die Grundbedeutung zurück: sich vor Schmerzen winden, aber dann macht שָׁרָא Schwierigkeiten, denn das kann nicht von dem Heil, das verschwunden ist, verstanden werden. LXX übers. τῆς ἡρώατο, viell. hat sie שָׁרָא gelesen, doch ist auch damit nicht zu helfen. Wellh.'s Conjectur שָׁרָא beseitigt die vorhandenen Schwierigkeiten. Marot ist sonst nicht bekannt, jedenfalls war es eine Oertlichkeit in der Nähe Jerusalems, auf das 12b Rücksicht nimmt. Hier verdient die L.A. der LXX שָׁרָא den Vorzug. In v. 13a liegt eine Paronomasie zwischen שָׁרָא und שָׁרָא vor, leider lässt sich der Sinn aber auch hier nicht sicher bestimmen. Das ἀπαρ. λεγ. שָׁרָא pflegt man gewöhnl. zu übers.: »schirre den Wagen an die Rosse«, aber die Bedeut. »anschirren« ist lediglich ad hoc erfunden und hat an dem arab. ratama keine Stütze, ganz abgesehen davon, dass man auch eine andere Art des Ausdrucks erwartet: schirre die Rosse an den Wagen. Zum Imp. masc. vgl. K. § 110, 2b Anm. LXX hat in dem ersten Wort jedenfalls kein Verh. gesehen, sie übers. ὑποός. Lakiš, eine Festung Judas vgl. Jer 347 in der Šephela Jos 1539 deckt sich mit dem heut. Umm Lakiš auf der Mitte des Weges zwischen Bet 'Gibrin und Gazza. Vielleicht gehörte die Stadt zu den königl. Wagenstädten IReg 1026. v. 13b u. c begründen den in 13a zum Ausdr. gebrachten Gedanken des Gerichts, ohne dass wir freilich verstanden, was der Proph. spec. bei seinem Vorwurf im Auge hat. שָׁרָא meist durch »Anfang« übersetzt, ist in der älteren Sprache: das Erste, Beste, erst später findet sich jene Bedeutung. שָׁרָא kann, wie namentlich der letzte Satz zeigt, nur auf Lakiš gehen, sie war die Hauptsünde für die Tochter Zion. Hitzl. hat das durch die Vermuthung zu erläutern gesucht, dass hier die Sonnenrosse und -wagen zuerst ihre Aufstellung gefunden und erst von hier nach Jerus. gekommen seien vgl. IIReg 2311, aber das ist im höchsten Grade unwahrscheinlich und hat auch im Text gar keine Stütze. Keil u. a. haben שָׁרָא

Gath(?), die Häuser von Akzib werden zur Täuschung für Israels *König*. ¹⁵*Bis* . . . bringe ich euch, Bewohner von Mareša, bis 'Adullam kommt Israels Herrlichkeit. ¹⁶Mache dir eine Glatze und lass dich scheeren ob deiner zärtlich geliebten Kinder, mache deine Glatze so gross wie die eines Geiers, denn sie müssen fort von dir wandern.

von nördl. Reich im Unterschied von Juda verstanden, so dass Micha also das südl. Reich als ursprüngl. von Israels Sünden frei angesehen hätte. Es liegt aber zu dieser Auffassung hier im Texte gar kein Grund vor. Vielmehr muss, wie das v. 14f. zeigt, **שֶׁאֵל** hier Bezeichnung des Südreichs sein vgl. auch zu 31.9f., eine Bedeutung, die freilich wichtige Schlüsse auf die Zeit, in der die Niederschrift dieser Reden geschehen ist, gestattet. Wahrscheinlich werden wir uns in Lakš die Stätte eines besonders unzünftigen Cultus zu denken haben. v. 14 führt mit **כֵּן** die Gerichtsdrohung fort. Offenbar ist ein Wortspiel zwischen **שֶׁאֵל** und **שֶׁאֵלָה** die Verlobte vgl. Dtn 22.3 beachtigt: **שֶׁאֵלָה** bezeichnet das Entlassungsgeschenk, die Mitgift für die heirathende Tochter IReg 9.16, wo freilich statt unseres **לָהּ** sich **לָהּ** findet. Aber wer ist angeredet? Gewöhnlich nimmt man **בֵּית צִיּוֹן** vgl. v. 13 als angeredet an: Zion muss auf Morešeth verzichten, aber das ist wegen v. 13e nicht ohne Bedenken. Wellh. nimmt **הָאֵל** als Vocativ, aber auch das hat Schwierigkeiten. Dessus Gath damals dies Morešeth, was hat es dann hier, wo es sich um das Gericht über Juda handelt, zu thun? War es aber eine judäische Stadt in der Nähe von Gath, woher dann hier die Anrede an Gath? Das würde doch kaum genügend durch die Annahme motivirt sein, dass Gath einst Morešeth besessen habe. In v. 14b ist **אֲדֻלָּם** die judäische Stadt Gen 38.5. Jos 15.4. Die meisten Exegeten haben sich durch **שֶׁאֵל** am Sehl. des v. verleiten lassen, zugleich an Ekdippa, das dem nördl. Reiche zugehörte, zu denken. Aber mit Unrecht: hier unter lauter judäischen Städten in diesen vv. von 8 ab, die sich ausschliesslich mit dem Gericht über Juda beschäftigen, hat eine Stadt des nördl. Reiches keine Stelle. Dazu nöthigt auch **שֶׁאֵל** nicht, denn der Plur. kann der Plur. generis sein, und **שֶׁאֵל** ist wie im folgenden v. Bezeichnung Judas. Vielleicht aber war überhaupt urspr. **שֶׁאֵל** geschrieben, und der Plur. verdankt dem oben besprochenen Missverständniss seine Entstehung. **אֲדֻלָּם** ist Name des Sommerbachs, der im Sommer ohne Wasser ist und daher den müden Wanderer, der sich an ihm erquicken will, täuscht. So wird auch Akzib die Hoffnungen, welche Judas König auf dasselbe setzt, täuschen: es wird wie alle anderen in der Feinde Hand fallen. In v. 15 ist statt **שֶׁאֵל** sicher mit LXX **הָאֵל** zu lesen, dafür spricht sowohl die Thatsache, dass **שֶׁאֵל** keinen Sinn giebt, als auch das parallele Glied in v. 15b. In **הָאֵל** muss dann ein Ortsname stecken. Statt **הָאֵל אֲדֻלָּם** wollen verschiedene Erkl. **אֲדֻלָּם** lesen vgl. Ps 45.16, aber nothwendig ist das nicht, zu **אֲדֻלָּם** = **אֲדֻלָּם** vgl. IReg 21.29. 12.12, und zu **ל** als Bezeichnung des Aencs. vgl. zu Hos 10.12 u. ö. **אֲדֻלָּם** heute Merāš, südl. von Bēth 'Gibrin, nach Euseb. zwei Meilen südl. von Eleutheropolis vgl. **אֲדֻלָּם** Jos 15.4. Der Wortlaut in v. 15b ist klar, nicht aber was für eine Anspielung hier vorliegt. **בֵּית שֶׁאֵל** soll wohl Judas (vgl. vorher) Adel bezeichnen, es könnte freilich auch Ausdr. für seinen Reichtum sein, der sich bis 'Adullam flüchten muss. Letzteres war eine noch nicht wieder aufgefundene Stadt in der Šephela vgl. Jos 12.15. Elhorst hat, um ein Wortspiel zu gewinnen, lesen wollen: **בֵּית שֶׁאֵל יָבֵא אֲדֻלָּם** Adullams bewooster kommt tot haar slavenjuk, die am Sehl. von v. 15 stehenden Worte **בֵּית שֶׁאֵל** sollen zu v. 16 gezogen werden. Aber schon an dieser letzten Aenderung scheitert dieser Vorschlag: **בֵּית שֶׁאֵל** kann nicht als Vocativ zu **קָהָה** gehören, zudem fehlt jeder Anhalt zu dieser Aenderung von v. 15b. Mit v. 16 schliesst des Proph. Klage ab. Angeredet ist Juda, das als Mutter gelacht ist; sie soll trauern ob des Geschehes ihrer Kinder. Auffallend ist nur das Fehlen eines Vocativs, ohne Zweifel ist er ausgelassen. Das Scheeren war Zeichen der Trauer vgl. Am 8.10. Jes 34. 22.12. Jer 16. 41.5, das freilich in späterer Zeit verpönt war vgl. Dtn 14.1 und

c. 2. ¹Wehe denen, die Arges sinnen und Böses thun auf ihren Lagern, die im Licht des Morgens es vollbringen, weil sie die Macht dazu haben, ²und die die Felder begehren und sie rauben, Häuser und sie nehmen, die einen Mann und sein Haus, einen Menschen und sein Erbe vergewaltigen. ³Darum, so spricht Jahve: siehe ich sinne Unheil über dies Geschlecht, dass ihr euren Hals nicht daraus ziehen und nicht aufrecht gehen werdet, dieweil es böse Zeit ist. ⁴Dann wird man über euch einen Spruch thun und ein Klagelied singen *folgendermassen: das Besitzthum meines Volkes vermisst man mit dem Massstab, | ohne dass einer es zurückgiebt, Denen, die uns gefangen führten, vertheilt man

m. Archaeol. I, 194f. Aus dem Schluss des v. geht hervor, dass בני העמלק vgl. Jer 31²⁰ die Einwohner Judas überhaupt sind. Nämhe man demnach Zion als angeredet an, so müsste Z. doch als Mutter des ganzen Volks gedacht sein. עַם ist nicht der Adler im eigentl. Sinn, sondern der Geier und zwar mit grösster Wahrscheinlichkeit der in Aegypten und Palästina häufige Aasgeier (vultur peregrinatus), der einen ganz kahlen Vorderkopf hat, und dessen Hinterkopf auch nur mit kleinen Haaren besetzt ist.

Cap. 2 giebt zu dem in c. 1^{ss}f. angedrohten Gericht die Begründung, und zwar bringen 21.2 eine kurze Beschreibung des Treibens der Grossen, an die sich v. 3—5 ein Hinweis auf das ihrer wartende Gericht schliesst.

v. 1 ist ganz allgemein gehalten: über Nacht fassen die Mächtigen den frevelhaften Plan, am Morgen führen sie ihn aus. Schon durch diese Gegenüberstellung von Nacht und Morgen, das Planfassen und Ausführen ist klar, dass עֲשֵׂה mit Wellh. zu streichen ist. Anstatt in der Stille der Nacht Einkehr zu halten vgl. Ps 45, sinnen sie Böses und sind auch schnell fertig, es zu vollführen. Ueber die Fortsetzung des Part. durch das Verb. finit. vgl. K. § 116, 5 Anm. 7. Der Schluss. weist darauf hin, dass sie nur eine Schranke für ihr Denken und Thun kennen, die, welche ihre Macht ihnen zieht. Am wahrscheinlichsten ist עֲשֵׂה als Macht, Stärke zu fassen, also dieweil es gemäss der Kraft ihrer Hand ist d. h. weil sie die Macht dazu haben vgl. Gen 31²⁹. Prv 3²⁷ und Dtn 28³². Neh 5⁵. v. 2 weist darauf, dass sie von der Habgier erfüllt sind, die sie zu ihren Gewaltthaten bestimmt vgl. Jes 58. (Hos 5¹⁰). Perf. consec. setzt das Impf. in 1b fort und demnach auch das Partic. in 1a. Zu עֲשֵׂה vgl. Ex 20¹⁷. Dtn 5¹⁸, und zu 2a überhaupt vgl. 1 Reg 21. v. 2b folgert: wie dem Besitzer, so geschieht auch dem Eigenthum desselben Unrecht, eine mannigfache verbreitete Vorstellung vgl. Hab 2¹¹. Job 31³⁸. Lev 26³¹. Wellh. erinnert auch an Bochari II 56. 169. Hamasa 666 v. 1. Munzinger Ostafrikanische Studien S. 496. v. 3 leitet mit לָכֵן die Strafe ein: während sie עֲשֵׂה עָשׂוּ waren, ist Jahve עֲשֵׂה עָשָׂה; dieses Uebel (עָשָׂה), das Jahve wider sie sendet, wird als Joch gedacht vgl. Hos 10¹¹, aus dem sie ihren Hals nicht ziehen, und mit dem belastet sie nicht aufrecht gehen können. Zu הַשְׁמָדָה הַזֶּה als Bezeichnung des Volks vgl. Am 31. Jer 83, und zu עָשָׂה in adverb. Sinn vgl. K. § 118, 5c. Der Begründungss. כִּי יֵלֵךְ kann in diesem Zusammenhang sich nur auf die Zukunft beziehen, עָשָׂה ist also nicht im eth. sondern physischen Sinn zu nehmen (anders Am 5¹³). v. 4 bringt sofort einen Klagegesang, den man dann (בֵּית הַחַיִּים) anstimmen wird. עָשָׂה der Sinnspruch wird im Folgenden durch עָשָׂה näher bestimmt: dies ist term. für die Totenklage Am 5¹⁶ = עָשָׂה, welche bekanntlich einen eigenthüml. Rythmus hat vgl. ZATW II, 11f: während die erste durch einen Sinneinschnitt abgegrenzte Vershälfte die Länge eines vollen Versgledes hat, ist die zweite regelmässig kürzer gehalten. Sehen wir darauf hin unsern v. an, so zeigt sich freilich, dass er Versglieder von ungleicher Länge enthält, aber die kürzeren folgen nicht den längeren, sondern stehen vorauf. Das legt den Verdacht nahe, dass der v. nicht in seinem ursprüngl. Wortlaut erhalten ist, wofür sich auch sonst Beweise beibringen lassen. Nicht nur vermisst man ungern ein עָשָׂה,

unsere Felder, | ganz verwüstet sind wir*. ⁵ Darum wirst du keinen haben, der die Messschnur wirft über das Erloste. In der Gemeinde Jahres, ⁶ predigt nicht . . . man soll nicht von dergleichen predigen, nicht weichen die Schmäh-

auch $\text{הַמִּשְׁכָּן עַל יְהוָה}$ und $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ machen erhebliche Schwierigkeiten. Gewöhnlich pflegt man Jahve zum Subj. zu machen und zu übers.: das Erbtheil meines Volkes zieht er zurück oder: vertauscht er und so wie entzieht er es mir, aber weder wird in diesem Sinn הַמִּשְׁכָּן gebraucht, noch könnte das einfache יְהוָה diese Bedeutung haben; endlich widerstrebt auch וְיָשַׁב der Beziehung auf Isr.'s Feinde, die Heiden, wie sollten diese Abtrünnige heissen können? Mit Hilfe der LXX haben Stade u. a. den Text glücklich so reconstituirt:

$\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$
 $\text{הַמִּשְׁכָּן עַל יְהוָה}$
 $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$
 $\text{הַמִּשְׁכָּן עַל יְהוָה}$
 $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$

Offenbar ist הַמִּשְׁכָּן durch Dittographie aus dem Vorhergehenden, ebenso ist wahrscheinlich וְיָשַׁב durch Dittographie des folgenden וְיָשַׁב entstanden. Das verderbte וְיָשַׁב haben auch LXX schon vorgefunden, deren Text ebenfalls nicht mehr einen unversehrten Strophenbau zeigte. Stade macht darauf aufmerksam, dass man zwar auf Grund der LXX an die abstracte Möglichkeit denken könnte, dass der Text vorn und hinten verstümmelt erhalten sei, aber er hält mit Recht diese Möglichkeit für weniger wahrscheinlich als die Annahme einer Versetzung des וְיָשַׁב , weil man ein längeres Klagehied an dieser Stelle nicht erwartet. Der Sinn des ersten Versgliedes $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ wird erst völlig aus dem zweiten klar: das Land der Judäer wird vermessen, um an die Feinde, die sie gefangen führen (וְיָשַׁב), vertheilt zu werden. Vorwiegend hat der Proph. bei Schilderung dieser Strafe (Entziehung des Landes) natürlich jene v. 1. 2 geschilderten Grossen im Sinne, welche die Armen aus ihrem Besitz verdrängten und nicht genug Land in ihren Besitz bringen konnten vgl. ZATW VI. 122f. Zu וְיָשַׁב vgl. K. § 67, H, Anm. 5. v. 5 wird gewöhnl. als Wort des Volks an Micha gelasst: er soll ausgerettet werden aus der Gemeinde. Aber dagegen erheben sich ernste Bedenken: 1) wird וְיָשַׁב immer am einfachsten als dem וְיָשַׁב v. 3 entsprechend angesehen werden, während es im Anfang der Rede des Volks vor den ganz anders gearteten vv. 6. 7 kaum begreiflich ist; 2) deckt sich der Inhalt von v. 5 ja auch sachlich mit v. 4. Man wird daher besser v. 5 noch als zu 3. 4 gehörig ansehen, sei es dass man in וְיָשַׁב den einzelnen Frevler angedeutet sein lässt, oder dass man gradezu וְיָשַׁב liest, denn vor dem folgenden וְיָשַׁב konnte leicht ein וְיָשַׁב fortgelassen werden. Auffallend ist freilich $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$, da man sonst mit diesem Verb. wohl וְיָשַׁב , nicht aber $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ verbindet. Da jedoch auch $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ als Landesantheil, Besitz sich findet vgl. Jde 13. Jos 15. 1. 16. 17. doch vgl. LXX u. ä., so wird es sich kaum empfehlen zu ändern: $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$, vielmehr ist hier wohl $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ durch $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ in v. 4 bestimmt. $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ ist von Pesch. zu v. 6 gezogen, und in der That giebt das Wort am Schluss von v. 5 keinen ganz befriedigenden Sinn, man würde eher ein $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ oder ähnliches erwarten. Aber auch mit v. 3. 4 verbunden ist v. 5 nicht ohne Bedenken, denn nach dem Klagehied v. 4 erwartet man ein derartiges Wort nicht, das zudem rein prosaisch ist und des Parallelism. ganz entbehrt. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass wir in v. 5 eine prosaische Glosse zu der Kinasrophe v. 4 haben. v. 6. 7 müssen nun Worte des Volks sein, das sich gegen Michas Gerichtsweisagung als dem Wesen Jahves widersprechend auflehnt. Wie schon gesagt, verbindet Pesch. $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ mit v. 6, was einen guten Sinn giebt, sprechen doch die Proph. häufig bei Gelegenheit der Festfeiern am Heiligthum vgl. Amos, Jeremja u. a. $\text{וְיָשַׁב יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל}$ ist eben die zur Festfeier versammelte Gemeinde, ein Ausdruck, der freilich vorwiegend der jüngeren Sprache zuge-

ungen 7. . . *von* dem Hause Jakob. Ist Jahve ungeduldig geworden? Oder sind dergleichen seine Thaten? Sind *seine* Worte nicht gütig gegen *Israel* (?)?

hört. Unrichtig hat man בְּיָמָיו als spöttische Bezeichnung der prophet. Rede gefasst; könnte man bei Am 7:16 noch zweifeln, so schliesst doch Ez 21:2.7 eine derartige Bedeut. geradezu aus, es ist vielmehr synonym. zu בְּיָמָיו , viel. bezieht es sich ursprünglich, auf den Geifer, der heidnischen epileptischen Propheten aus dem Munde lief vgl. ZATW III, 119. Zugleich haben die alten verss. offenbar das erste Glied anders gelesen, LXX übers.: $\mu\eta\ \chi\lambda\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\ \delta\acute{\alpha}\kappa\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$. Da LXX nachher בְּיָמָיו mit $\delta\alpha\kappa\upsilon\sigma\tau\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota$ übers., so hat sie jedenfalls in 6a dasselbe Verb gelesen wie in v. 6b vgl. auch Aqu., nur das ist zweifelhaft, ob sie die zweite neben der 3. Person lasen. Jedenfalls lässt sich unter Berufung auf LXX vgl. Roorda und P. Ruben kein besserer Text gewinnen. Elhorst u. a. wollten lesen בְּיָמָיו , das sie dann als Subj. mit dem Folgenden verbinden, doch ist das wenig wahrscheinlich. Angeredet sind in 6a jedenfalls Micha und seine Gesinnungsgenossen, und mit בְּיָמָיו , das das Obj. des בְּיָמָיו giebt, wird auf die Worte v. 3f. zurückgewiesen, die in ihren Augen eine Schmach nämlich für Jahve sind (am besten liest man wohl den Sing. בְּיָמָיו vgl. Vulg.). Nicht ohne Bedenken ist בְּיָמָיו בְּיָמָיו , das man zu übers. pflegt: »soll nicht aufhören«, denn בְּיָמָיו ist »sich absondern, sich abtrennen« und insofern »zurückweichen«, dagegen in der Bedeut. »aufhören« findet das Wort sich sonst nicht. Vielleicht liegt hier ein Textfehler vor, doch vgl. unten. Zur Form wäre K. § 72, IV Anm. 8 zu vergleichen, Nähme man übrigens an בְּיָמָיו als einfacher Aussage neben בְּיָמָיו als Juss. Anstoss, so wäre es auch möglich בְּיָמָיו בְּיָמָיו בְּיָמָיו als Frage des Unwillens zu verstehen vgl. K. § 150, 1. Die Auffassung der beiden Sätze in 6b als hypothetische (Keil), giebt keinen befriedigenden Sinn: der Inhalt jener vv. 3. 4 kann nicht im Sinn des Proph. als בְּיָמָיו gefasst werden, und des Proph. Predigt ist nicht die Vorauss. dafür, dass das Gericht einmal ein Ende nimmt. v. 7 stellen sie den Worten des Proph., die das Gericht verkündigen, vielmehr Gottes Langmuth und Güte gegenüber. Der Anfang des v. ist jedenfalls verderbt. Dem בְּיָמָיו entsprechend wird man auch das בְּיָמָיו vor בְּיָמָיו am besten fragend fassen, so dass בְּיָמָיו בְּיָמָיו accus. loci wäre, aber ein Subj. »dies, solches« könnte nur schwer entbehrt werden, desswegen haben andere den Inf. lesen wollen בְּיָמָיו vgl. K. § 113, 4 b δ , aber auch so gewinnen wir keinen erträglichen hebräischen Ausdr. Ew. Stein u. a. lesen בְּיָמָיו und fassen die Worte als Ausruf: O das Gerede im Hause Jakob, aber es ist wenig wahrscheinlich, dass mit diesem בְּיָמָיו des Proph. Gerichtsdrohungen eingeführt werden. Elhorst wollte die ersten Worte bis בְּיָמָיו zum Schluss von v. 6 ziehen: soll nicht die Schmach von dem Angekündigten aufhören? Aber auch so ist nicht zu helfen: weder ist diese Bezeichnung der prophet. Predigt wahrscheinlich, noch ist das בְּיָמָיו recht verständlich. Völlig unzulässig ist Keils Uebersetzung: »Du, genannt Haus Jakob«, das ist weder grammatisch möglich, noch begreift man den Zweck dieses Zusatzes. Es kann schwerlich zweifelhaft sein, dass in בְּיָמָיו der Fehler steckt. Nach Wollh. muss hier irgend ein Verb. gestanden haben, welches das vom Proph. verkündigte, aber vom Volk durch die folgenden Fragen als unmöglich dargestellte Verderben ausdrückte, etwa: ist das Haus Jakob verstossen? Wahrscheinlich gehörte בְּיָמָיו בְּיָמָיו einst zu v. 6, aber schwerlich so, dass בְּיָמָיו בְּיָמָיו Vokativ war (Graetz), denn in v. 6 ist ja die grosse Masse des Volks, die sich im Gegens. zu dem Proph. befand, redend. Subj. Vielmehr liegt die Vermuthung nahe, dass in בְּיָמָיו ein zu בְּיָמָיו gehöriger Gen. steckt, und vor בְּיָמָיו entweder ein בְּיָמָיו ausgefallen oder das בְּיָמָיו von בְּיָמָיו als בְּיָמָיו zu בְּיָמָיו zu ziehen ist. So würde bei dieser LA. בְּיָמָיו auch בְּיָמָיו in seiner gesicherten Bedeut. genommen werden können: soll denn nicht die Schmach . . . aus Jakobs Hause weichen? Mit בְּיָמָיו geht die gegensätzl. Rede des Volks weiter fort, sie wollen darthun, dass des Proph. Gerichtsdrohung Jahves Wesen widerspricht, Jahve ist nicht ungeduldig, so dass er im Zorn sich zur Vernichtung seines Volkes, den ungeduligen Menschenkindern gleich, fort-

Und ihr tretet als Feind gegen mein Volk auf, von *Befreundeten* raubt ihr . . . , von sorglos Vorüberziehenden *Kriegsbeute*. ⁹Die Weiber meines Volks

reißen liesse. **לֹאֵל** bezieht sich wie **לֹאֵל** v. 6 auf das v. 3 verkündigte Vernichtungsgericht. Der Schluss ist wahrscheinlich wieder verderbt: nicht nur ist **הָיָה** nach **וְהָיָה** unmöglich — es fehlt an aller Analogie zu dieser Art des Ausdrucks — auch **וְהָיָה** bleibt im Munde der Gegner des Proph. sehr auffallend, namentlich hier nach seiner starken Verurtheilung in v. 1. 2, wo er ihnen grade die Redlichkeit in der deutlichsten Weise, gestützt auf bestimmte Thatfachen, abspricht, man erwartet einen ethisch farblosen Begriff, etwa **וְהָיָה** oder ähnliches; ob **וְהָיָה** aus **וְהָיָה** verderbt ist? Vgl. **וְהָיָה** und **וְהָיָה** im altsem. Alphabet. Jedenfalls wird man aber **וְהָיָה** lesen müssen, da es höchst auffallend wäre, wenn Jahve hier redend eingeführt wäre.

v. 8—10 wendet der Proph. sich abermals wider jene Frevler, die er in v. 1. 2 geschildert hat; anscheinend nimmt er auf einen bestimmten Frevler, den Ueberfall friedlicher Wanderer, Bezug: die Kinder haben sie von ihren Müttern gerissen und in die Fremde verkauft, darum müssen sie aus dem Lande hinaus in das Exil. Im Beginn von v. 8 ist der Text verderbt: weder **וְהָיָה** noch **וְהָיָה** giebt einen im Zusammenhang passenden Sinn. Keil übers.: aber gestern ist mein Volk als Feind aufgestanden, nämll. gegen Jahve, eine Auffass., die schon um desswillen wenig empfehlenswerth ist, weil nach v. 9 für **וְהָיָה** eine ganz andre Auffass. gefordert wird: **וְהָיָה** ist nicht der Feind, sondern wird als Feind behandelt, und was sollte auch dies **וְהָיָה**: noch unlängst? Endl. lässt sich das **וְהָיָה** auch in dieser Bedeut. nicht nachweisen. Ew.'s Auffass.: und längst schon stellte man mein Volk als Feind auf d. h. behandelte man mein Volk feindlich, setzt eine ungewöhnlich geschraubte und unwahrscheinliche Ausdrucksweise voraus, ganz abgesehen davon, dass **וְהָיָה** diese Bedeut. schwerlich haben könnte. Casparis Uebers. aber: mein Volk macht mich als seinen Feind aufstehen scheitert an dem Fehlen des Suff. und passt auch nicht in den Zusammenhang. Offenbar liegen hier Textfehler vor, und zwar vermuthet Weilh. **וְהָיָה** st. **וְהָיָה** und **וְהָיָה** st. **וְהָיָה**. Letztere LA. empfiehlt sich wegen des parallelen **וְהָיָה**, dadurch aber ist auch **וְהָיָה** gerechtfertigt: der Proph. macht damit einen starken Gegens. zu ihrem Wort in v. 7: sie meinen, Jahve sei nicht ungeduldig, sei nur gütig, sie aber thun alles, um ein solches Verhalten Jahves zur Unmöglichkeit zu machen. Auffallend ist hier und v. 9 der Gebrauch von **וְהָיָה**, das im Gegens. zu den gottlosen Machthabern vorwiegend die Armen und Gedrückten, die Dulder und Stillen im Lande sein müssen. Auch das zweite Glied von v. 8 ist verderbt. Gewöhnl. übersetzt man: von dem Oberkleide zogt ihr den Mantel ab, aber **וְהָיָה** ist nicht = **וְהָיָה** und der Sinn ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, da der Mantel **וְהָיָה** = **וְהָיָה** nur eine ganz ungewöhnliche Tracht und zwar meist vornehmer Leute war vgl. Jos 7:21. 24. Da nun LXX und Pesch. statt **וְהָיָה** vielm. **וְהָיָה** lasen, so wird es sich empfehlen, dem parallelen **וְהָיָה** entsprechend zu lesen **וְהָיָה** und statt **וְהָיָה** vielm. **וְהָיָה**. Was an Stelle von **וְהָיָה** gestanden, lässt sich nicht ausmachen. Der Ged. ist also der, dass sie den friedlichen Bürgern ihr Hab und Gut entreissen. So variirt diesen Ged.: denen, die sorglos vorüberziehen, entreissen sie Kriegsbeute. Offenbar ist nämlich **וְהָיָה** zu lesen st. **וְהָיָה** (Weilh.) und dabei nach v. 9 an Menschen zu denken, die sie in ihre Gewalt bringen und in die Ferne verkaufen. Der Ausdr. ist durch **וְהָיָה** in Sa veranlasst. Der MT. wird meist so erklärt, dass man in **וְהָיָה** einen dem **וְהָיָה** parallelen Begriff sieht: dem Kriege abgewandt, abgeneigt d. i. friedlich, aber diese Bedeut. hat **וְהָיָה** nicht. Jene Conject. Weilh.'s verdient den Vorzug sowohl vor der G. Hoffmanns, der **וְהָיָה** lesen und zu v. 9 ziehen will vgl. ZATW III, 103, als auch vor der von Matthes, der **וְהָיָה** vgl. LXX lesen will: die ihr Brot einkaufen vgl. Gen 47:14. 42:3. 5. Jes 55:1, eine höchst merkwürdige Näherbestimmung von **וְהָיָה**. Worauf der Proph. hier Bezug nimmt, können wir nicht sagen, da uns die nähere Kenntniss der Zeitereignisse fehlt. Anscheinend bringt v. 9 die weitere Ausführung zu v. 8. Sowohl

vertreibt ihr von ihren zärtlich geliebten *Kindern*, den Kleinen nehmt ihr meine Ehre auf immer. ¹⁰Auf und geht, denn hier ist keine Ruhstätte, wegen der Unreinheit *werdet ihr* mit unheilbarem Verderben gestraft. ¹¹Wenn einer käme, Wind und Lüge vormachte: ich will dir vom Wein und Rauschtrank predigen, der wäre der Prediger dieses Volkes.

¹²*Versammeln will ich Jakob *ganz*, zusammenbringen den Rest Israels, es vereinigen wie Kleincich *in der Hürde*, wie eine Heerde inmitten der Trift,*

v. 9b als auch 11a legen nahe, statt וְיִשְׁבְּרוּ zu lesen וְיִשְׁבְּרוּ . Nach dem jetzigen Text würde es sich in v. 9a nur um die Vertreibung der Weiber von Haus und Hof handeln, dagegen nach unserm Text wäre der Sinn: sie reissen Mütter und Kinder von einander, indem sie dieselben nach verschiedenen Seiten verkaufen. So empfängt auch erst v. 9b seinen verständlichen Sinn: dadurch, dass sie die Kinder in die Fremde verkaufen, nehmen sie denselben den Schmuck, zu Jahves Volk zu gehören. Zu den Suff. Sing. in וְיִשְׁבְּרוּ und וְיִשְׁבְּרוּ vgl. K. § 145, 5 Anm. v. 10 enthält den Urtheilsspruch: diese Frevler müssen aus dem Lande fort und in's Exil. Die Anrede kann nur an dieselben gehen, die in v. 8, 9 angeredet waren, die reichen Frevler. v. 10 entspr. also den vv. 3, 4. Die Aufforderung וְיִשְׁבְּרוּ empfängt ihren vollen Sinn erst durch den folgenden Begründungssatz, in dem אֲרֵץ offenbar auf das Land sich bezieht: das gewährt ihnen keine Ruhe vgl. Dtn 12, 10. Jes 28, 12. Lev 18, 25. v. 10 ist unklar, nur so viel scheint sicher, dass hier darauf hingewiesen werden soll, dass sie durch ihre Frevl das Land verunreinigt haben und darum in ihm keine Ruhstätte finden können. An sich könnte וְיִשְׁבְּרוּ 3. Perf. fem. sein, so dass also das Land logisches Subj. wäre, aber daran schliesst sich וְיִשְׁבְּרוּ nicht an, dies fordert וְיִשְׁבְּרוּ als Subst. und Subj., und zwar müsste dann וְיִשְׁבְּרוּ eine zu וְיִשְׁבְּרוּ gehörige nähere Bestimmung bringen: denn Unreinigkeit wirkt Verderben und zwar geschäftes Verderben. LXX hat gelesen: וְיִשְׁבְּרוּ und irrig das folgende Wort zu v. 11 gezogen. Demnach wäre also zu übers.: auf und gehet, denn das ist kein Ruheplatz, um der Unreinigkeit willen werdet ihr in heilloses Verderben gestürzt. Freilich kann man das Bedenken nicht unterdrücken, dass der v. auch so noch nicht völlig in Ordnung ist. Lässt sich auch mit dem Sinn auskommen, so ist doch der Parallelismus ein recht mangelhafter. v. 11 entspricht den vv. 6, 7: hatten sie dort des Proph. Predigt zurückgewiesen, so folgt hier nun eine Charakteristik der Predigt, die ihnen zusagt, doch greift der Proph. hier über die Kreise dieser Grossen hinaus und weist auf einen Schaden des Volkes überhaupt (vgl. וְיִשְׁבְּרוּ) hin. Absichtl. wählt der Proph. וְיִשְׁבְּרוּ , um die von ihnen gestellte Forderung als eigentlich unerfüllbar aufzuweisen vgl. K. § 159, 3. Gewöhnl. verbindet man וְיִשְׁבְּרוּ mit וְיִשְׁבְּרוּ in der Bed.: dem Wind und der Lüge nachgehen, aber eine derartige Constr. fände in וְיִשְׁבְּרוּ keine Rechtfertigung, וְיִשְׁבְּרוּ könnte nicht als adverbialer Accus. die Art und Weise des Gehens bezeichnen. Vielm. gehören וְיִשְׁבְּרוּ als Obj., auf denen der Nachdruck liegt, zu וְיִשְׁבְּרוּ , wird man aber am besten als Perf. vocalisiren, es steht hier wie oft zur Einleitung einer folgenden Handlung vgl. Num 24, 25. Dtn 31, 1 u. 6. Zu וְיִשְׁבְּרוּ und וְיִשְׁבְּרוּ als Obj. der Predigt vgl. וְיִשְׁבְּרוּ v. 6. Sinnengenüsse sind es demnach, von denen sie hören wollen, nicht aber Mahnungen zur sittl. Umkehr und Erneuerung. Wie schliessen sich v. 12, 13 an v. 11 an? Meist sieht man hier die Fortsetzung der Rede der falschen Propheten, welche v. 11 charakterisirt hat (J. D. Mich. Ewald, Hofm. Klein. u. a.). Aber das ist unmöglich 1) weil die Rede derselben mit וְיִשְׁבְּרוּ abgeschlossen ist, wie das ja aus וְיִשְׁבְּרוּ v. 11 deutlich hervorgeht, 2) weil auch der Inhalt wesentlich andrer Art ist als der in v. 11a characterisirte: von Sinnengenüssen ist hier keine Rede, sondern von Wiedersammlung des zerstreuten Jakob, ein Gedanke, der doch das Exil deutlich voraussetzt, während diese falschen Propheten jede Predigt von einem solchen schroff mit der Begründung zurückweisen: Jahve ist in unserer Mitte, nun kann uns kein Uebel widerfahren vgl. 311. Uebrigens haben diese vv. 12, 13 zahlreiche Ana-

dass sie lärmen vor Menschen. ¹³ Der Durchbrecher zieht herauf vor ihnen einher, sie brechen durch und ziehen einher, durch das Thor und gehen durch dasselbe, und ihr König zieht vor ihnen her und Jahve an ihrer Spitze.

3 ¹ Und ich sprach: höret doch, ihr Häupter Jakobs, und ihr Richter des Hauses Israel, kommt es euch nicht zu, um das Recht euch zu kümmern?

logien an den Predigten der ächten Propheten. Andere haben desshalb auch die Unzulässigkeit der eben besprochenen Behauptung zugegeben, sie sehen hier nicht die Rede eines falschen Proph., sondern ächte Micha-Worte, nur dass diese von ihrer ursprünglichen Stelle verrückt sind (Ryssel, Steiner u. a.). Aber auch diese Anschauung ist unzutreffend aus dem schon oben angegebenen Grunde: die vv. setzen das Exil als bestehend voraus und haben ihre Analogie an den Stücken eines Deuteroces. u. a. Keil beruft sich freilich auf Stellen wie Hos 22. Jes 11 u. ff., aber auch in diesen Stellen handelt es sich um Interpolationen vgl. zu Hos 22. 118 ff. und Duhm u. a. zu Jes 11 u. ff. Vielleicht haben diese vv. hier den ursprünglichen Schluss verdrängt, in dem der Proph. zu der Thorheit seiner Zeitgenossen Stellung nahm, denn יָצֵא 31 macht nicht den Eindruck, als sei es grade Fortsetzung zu 21. In v. 12 ist in a den parallelen Gliedern entsprechend יָצֵא st. בָּרַךְ zu lesen vgl. LXX. Zu den Inf. absol. vgl. K. § 113, 3 a. מַעֲשֵׂה term. für die durch das Gericht hindurchgeretteten. מַעֲשֵׂה שֵׁם steht synonym. mit מַעֲשֵׂה וְקָבַץ. Was aber מַעֲשֵׂה ist, ist sehr fraglich. Gewönl. übers. man es mit »Pferch«, aber es fehlt uns jede Möglichkeit, diese Bedeut. zu begründen. LXX hat zwar dieselben Consonanten gelesen, aber מ als Präp. gefasst, wofür das parallele בָּרַךְ spricht vgl. 33. Wetzstein in Delitzsch Jesajah³ S. 705 Anm. 1 weist darauf hin, dass Šira heutigen Tages bei Haḏar und Bedu nicht nur der gewöhnliche, sondern alleinige Name jenes meist mit grosser Sorgfalt gebauten, gegen 1½ Klafter hohen Steinrings ist, in welchen die auf der Weide übernachtende Schafherde des Nachts zur Sicherung gegen die Wölfe getrieben wird. Im AT. findet sich dafür die Bezeichnung מַעֲשֵׂה, da aber arab. Šira zweifellos alt ist, so ist es nicht unmöglich, dass neben מַעֲשֵׂה auch מַעֲשֵׂה vorkam, wir hätten also demnach hier מַעֲשֵׂה zu lesen, wodurch wir einen treffl. Parallelismus mit מַעֲשֵׂה בָּרַךְ gewinnen. Auch מַעֲשֵׂה ist unsicher; meist wird es von מַעֲשֵׂה vgl. מַעֲשֵׂה abgeleitet und im Sinne von »Trift« gefasst vgl. Jes 517, doch wäre es jedenfalls richtiger, מַעֲשֵׂה dann als מַעֲשֵׂה zum folgenden Verb. zu ziehen, da die doppelte Determination des Nom. nicht möglich ist. Wahrscheinlich steckt in diesem מַעֲשֵׂה auch das Subj. zum folgenden Verb., meist macht man jetzt מַעֲשֵׂה und מַעֲשֵׂה dazu. Da ein Verb. מַעֲשֵׂה sehr fraglich ist vgl. zu Ps 553, so wird man vielleicht besser מַעֲשֵׂה lesen (Wellh.). Zu מַעֲשֵׂה lärmen vgl. מַעֲשֵׂה die Menge. v. 13 geht das Bild der Herde noch fort: מַעֲשֵׂה ist offenbar der Leithammel, welcher an der Spitze der Herde einhergeht und die Thür aufdrückt bezw. sprengt. Sachlich hat man bei מַעֲשֵׂה, das von מַעֲשֵׂה abhängig zu denken ist, an die befestigten Plätze des Landes ihres Exils zu denken vgl. Na 313. מַעֲשֵׂה ist term. für das Heraufziehen aus demselben. Die beiden letzten Sätze sind im Wesentl. identisch: Jahve ist eben ihr König, der an ihrer Spitze dahinzieht und sie heimführt vgl. Jes 5212. Jer 31 8 ff.

Cap. 3 wendet der Proph. sich abermals an die gottlose Obrigkeit und die falschen Proph. Judas und begründet mit ihrer Verkommenheit das über Jerusalem kommende Gericht. Ew. Stade (ZATW I, 163 f.) haben in e. 3 die grade Fortsetzung zu e. 2 gesehen: der Proph. setze sich hier mit jener eben 21 characterisirten Thorheit des Volkes auseinander. Aber weder erwartet man nothwendig noch eine Auseinandersetzung mit dem Volke über diesen Punkt — der Proph. hat seine Meinung ganz unzweideutig in dem מַעֲשֵׂה v. 11 kundgegeben — noch könnte, falls jene Behauptung richtig wäre, das zu erwartende ich aber sage ohne jede Andeutung geblieben sein vgl. 38 וַיֵּלֶךְ אֲנִי; 27, das Stade heranzieht, bietet keine Analogie, denn dieser v. ist der

²Sie hassen das Gute und lieben das Böse und reissen ihre Haut von ihnen ab und ihr Fleisch von ihren Knochen, ³sie essen das Fleisch meines Volkes, reissen ihre Haut ihnen ab und ihre Knochen zerstückten und vertheilen sie wie das *Fleisch* im Topfe und die Fleischstücke im Tigel. ⁴Dann werden sie zu Jahve rufen, und er wird sie nicht erhören und wird sein Antlitz vor ihnen in jener Zeit verbergen, dieweil sie böse Thaten vollbracht haben.

⁵So spricht Jahve wider die Propheten, die mein Volk irre führen, die, wenn sie etwas mit ihren Zähnen zu beissen haben, Friede rufen, und wer ihnen

grössten Wahrscheinlichkeit nach kein Wort Michas, sondern vielmehr seiner Gegner. Wir werden daher c. 3 als neue Rede zu fassen haben. Er wendet sich zunächst an die gottlosen Richter, welche die Armen vergewaltigen, darum wird Jahve in der Zeit der Noth sich ihnen entziehen v. 1—4. Die $\text{קָרַע בָּרֶךְ יִשְׂרָאֵל}$ sind mit den $\text{קָרַע בָּרֶךְ יִשְׂרָאֵל}$ identisch. Aus v. 9 und v. 10 folgt mit absoluter Sicherheit, dass קָרַע und $\text{בָּרֶךְ יִשְׂרָאֵל}$ auf Juda einzuschränken sind. Zu קָרַע vgl. Jes 110. Aus dem Zusammenhange ergibt sich zugleich, dass הַחֲסִידִים das Recht sein muss; קָרַע natürl. nicht in erster Linie im intellectuellen, sondern practischen Sinn = sich um das Recht kümmern und es ausüben. Ueber den Inf. mit וְ zum Ausdr. des Verpflichtetseins vgl. K. § 114, 2 Anm. 2. v. 2. 3 heben den thatsächlichen Stand der Dinge heraus. Die Participia als Apposition zu לֵב v. 1. Durch das Ketib קָרַע ist es sicher, dass auch וְ neutr.isch zu fassen ist, jenes קָרַע zwar meist in phys. Sinn gebraucht, doch nicht ausschliesslich vgl. Ex 1010. Hos 1015 u. 6. Vgl. zu 2a überhaupt Am 511f. v. 2b hebt die Vergewaltigung der Armen durch diese mächtigen Gewalthaber heraus vgl. Am 27. Auffallend ist das Suff. in קָרַע , das jetzt ohne jede Beziehung ist, erst aus v. 3 wird klar, dass an das Volk gedacht ist. Da nun v. 2b völlig identisch mit v. 3 ist, so hat Wellh. mit Recht v. 2b als Interpolation angesehen. v. 3 tritt der Relativs. an die Stelle des Part. In 3b ist sicher mit LXX Syr. zu lesen קָרַע st. קָרַע , wie das das parallele קָרַע unwiderleglich zeigt. Schwierig ist וְ . Sonst hat וְ die Bedeut. 'ausbreiten, hinbreiten', das will aber hier nicht passen, da man das Fleisch im Topfe doch nicht ausbreitet. LXX hat daher das Verb. als identisch mit וְ angesehen, das sonst freilich nur vom Brechen des Brotes vorkommt, hier aber vom Brechen der Knochen verstanden werden müsste, aber auch dazu will das Folgende nicht gut sich fügen, ganz abgesehen davon, dass וְ schon denselben Ged. zum Ausdr. gebracht hat. Ob וְ = mischn. וְ im Sinn von theilen, austheilen steht? Uebrigens bemerkt Wellh. mit Recht, dass 3b eine plumpe und schiefe Ausführung der vorangegangenen bildl. Redensarten enthält. Offenbar sind auch diese Worte eine Interpolation. Diese eben beschriebenen Frevler wird die Gottverlassenheit treffen v. 4. וְ ist von der Zeit dieses Gerichts zu verstehen wie קָרַע Am 67. Hos 212. Diese Gottverlassenheit ist die Vergeltung für ihren Frevel, das betont der Schluss von v. 4. Zu קָרַע vgl. ISam 2818 u. 6. Zu קָרַע vgl. קָרַע 23 und zu קָרַע vgl. Dtn 3117f. Ps 4425 u. 6. und zu קָרַע vgl. K. § 109, 2b Anm. v. 5ff. wendet sich Micha gegen die falschen Proph., welche das Volk irre führen vgl. Jes 312. 914f. und den Inhalt ihrer Predigt von empfangenen Gaben abhängig machen. Micha berührt sich in dieser Polemik stark mit Jeremja, bei dem die Polemik gegen die falschen Propb. sich ganz besonders findet, aber auch mit Ez. vgl. e. 1310.19. In wiefern sie das Volk irre leiten, geht aus dem Folgenden vgl. mit 211 hervor: statt zur Busse zu rufen und das Volk zur Einkehr zu bringen, verkündigen sie denen, welche ihnen Geschenke geben, שָׁלוֹם bezw. שָׁלוֹם d. h. friedlichen und ruhigen Genuss ihrer Güter. Das Part. קָרַע drückt sowohl das Subj. als auch die Bedingung zum folgenden קָרַע aus vgl. K. § 116, 5 Anm. 5: und wenn sie etwas mit ihren Zähnen zu beissen haben. Die von Casp. u. a. vertretene bildl. Fassung von קָרַע 'wehe thnn, Schaden zufügen' ist durch den parallelen Satz ausgeschlossen. Der hier gerügte Uebelstand reichte, wie

nichts in den Mund giebt, wider den predigen sie heiligen Krieg. ⁶Darum wird Nacht euch treffen, dass ihr nichts schauen, *Finsterniss*, dass ihr nicht wahr-sagen könnt, die Sonne wird über den Propheten untergehen, und der Tag über ihnen finster werden. ⁷Dann werden die Seher sich schämen, und die Wahr-sager zu schanden werden, und alle werden ihren Bart verhüllen, weil Gott nicht antwortet. ⁸Ich aber bin erfüllt von Kraft, *dem Geiste Jahves*, von dem Sinn für Recht und Stärke, um Jakob seine Missethat und Israel seine Sünde anzu-zeigen. ⁹Höret doch dies, ihr Häupter des Hauses Jakob und ihr Richter des

Am 712 zeigt, offenbar schon in ältere Zeit hinein, wie er denn auch noch später uns entgegentritt vgl. Ez 1319. קִישׁוֹן מִלֵּשׁוֹן ist term. für das Ausrufen des heiligen im Dienste Jahves unternommenen Krieges; hier schwerlich gebraucht, um durchblicken zu lassen, dass das Ausland unter den Irrpropheten bezahlte Agenten habe, welche im Interesse des jedesmaligen Soldgebers die politischen Beschlüsse des Volks beeinflussen (Klein.), denn ein derartiger Gedanke hätte so kaum ausgedrückt werden können, vielmehr will der Proph. wohl sagen, dass sie ihrer nur von ihrer Habsucht eingegebenen Thätigkeit den Mantel der Frömmigkeit umzuhängen verstehen: sie geben vor im Dienste Jahves gegen solche Menschen zu kämpfen. v. 6. 7 bringen das Gericht, das an jenem Tage Jahves 24 über sie kommen wird: er ist ein Tag von Finsterniss und nicht von Licht Am 518. Nacht und Finsterniss sind häufige Bilder für das politische Verderben, das über sie hereinbricht und das dadurch gesteigert wird, dass dann jedes Gesicht aufhört, weil Jahve auf ihre Fragen ihnen keine Antwort giebt. Aus dem Schluss von v. 7 geht zweifellos hervor, dass dann jedwede Prophetie ein Ende bat, sowohl die falsche, deren Urheber auch Jahve ist, der קִישׁוֹן מִלֵּשׁוֹן sendet vgl. 1 Reg 225ff., als auch die wahre. Bei der Lebhaftigkeit der Rede geht der Proph. v. 6a in die Anrede über, die aber in v. 6b sofort wieder aufgegeben ist. Die Mass. haben מִלֵּשׁוֹן als 3. Perf. gelesen, vielleicht bestimmt dadurch, dass ein Verb. schwer entbehrt werden kann, offenbar ist aber mit LXX und Vulg. מִלֵּשׁוֹן vgl. Gen 1512. Jes 822 zu lesen und nach לֵשׁוֹן ein יָדוּהָ einzufügen. Zu קִישׁוֹן im privat. Sinn vgl. Hos 911 u. ö. קִישׁוֹן wird immer nur von der verpönten Wahr-sagerei gebraucht: ursprüngl. ist es nichts als sacrale Vorbedeutungen (omina) ent-nehmen vgl. R. Smith Journ. of Phil. XIII, 276ff. und Wellh. Skizzen III, 123ff. Dann werden v. 7 diese Propheten durch den Erfolg Lügen gestraft und gänzlich zu Schanden, und als Zeichen ihrer Beschämung verhüllen sie den Bart, eine öfter erwähnte Sitte vgl. Lev 1315. Ez 2417.22, die wohl kaum andeuten soll, dass sie sich nun jeder Rede begeben (Smend), vielleicht ist es Ermässigung der alten Trauersitte, sich den Bart zu scheeren, wie derartige Ermässigungen der Trauersitten sich auch sonst nachweisen lassen vgl. Schwally Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode S. 13ff. מִלֵּשׁוֹן wäre Subst. st. constr.; andre Ausgaben haben das Part. מִלֵּשׁוֹן. Mit v. 8 stellt der Proph. sich jenen feilen Männern, die an der Reichen Tischen sitzen und ihnen nach dem Munde reden, gegenüber: er ist ein Mann der sittlichen Thatkraft, der dem Volke nicht nach dem Munde redet und ihnen ihre Sünden zu Gemüthe führt. מִלֵּשׁוֹן steht hier im subj. Sinn: der Sinn für das, was recht ist, und מִלֵּשׁוֹן ist die sittliche Energie, mit der er, unbekümmert um Lob oder Tadel, um Vortheil oder Nachtheil, das Erkannte zur Geltung zu bringen sucht. Auffallend ist מִלֵּשׁוֹן מִלֵּשׁוֹן אֶת sowohl um seiner nota accus. willen als auch deshalb, weil es die zusammengehörigen Stücke auseinanderreißt: thatsächlich sind מִלֵּשׁוֹן, מִלֵּשׁוֹן und מִלֵּשׁוֹן nur Entfaltungen von מִלֵּשׁוֹן. Pont u. a. haben umgekehrt מִלֵּשׁוֹן מִלֵּשׁוֹן als Glosse streichen wollen vgl. Studien 1892 S. 350f., aber mit Unrecht, denn 1) מִלֵּשׁוֹן ist neben מִלֵּשׁוֹן אֶת מִלֵּשׁוֹן überflüssig, 2) lenkt מִלֵּשׁוֹן אֶת מִלֵּשׁוֹן in die gewöhnliche Fahrstrasse ein, es lässt sich daher eher als Interpolation begreifen als die eigenartigen מִלֵּשׁוֹן מִלֵּשׁוֹן. Der v. ist von höchster Bedeutung für das Bewusstsein der Proph. betreffs der ihnen zu-gefallenen Aufgabe. Mit v. 9 kehrt der Proph. wieder zum Anfang 31ff. zurück: er

Hauses Israel, die das Recht verabscheuen und alles Grade krumm machen, ¹⁰Sion mit Blut und Jerusalem mit Frevel bauen, ¹¹deren Häupter gegen Bestechung richten, deren Priester um Lohn Entscheidung geben, und deren Propheten um Geld weissagen, und dabei auf Jahve sich stützen und sprechen: ist Jahve nicht in unserer Mitte? Es kann über uns kein Unheil kommen. ¹²Darum um eurer willen soll Sion als Feld gepflügt und Jerusalem ein Trümmerhaufe werden, und der Tempelberg zu einer mit Wald bedeckten *Höhe*.

4 ¹Und dann am Ende der Tage wird der Berg des Hauses Jahves an die Spitze der Berge gestellt, und er wird erhaben sein über die Hügel, und

wendet sich gegen die gottlose Obrigkeit und die feilen Propheten, die trotz ihrer Gottlosigkeit vor dem Gerichte sicher zu sein glauben, er verkündigt ihnen Jerusalems Zerstörung. Zur Anrede v. 9 vgl. 31f., zur Constr. vgl. Am 27 u. 6. Statt כִּנָּה v. 10 ist offenbar mit den verss. כִּנָּה zu lesen, das Part. ist Appos. zu dem Subj. in כִּנָּה vgl. v. 2. Durch Rechtsunterdrückung und Justizmord vgl. 1 Reg 21. Jer 22 13ff. gewinnen sie die Mittel für ihre prachtvollen Paläste. v. 11 fasst noch einmal kurz die Sünden der leitenden Stände zusammen und stellt diesen Sünden ihre angebliche religiöse Stellung gegenüber. Die Priester hatten im Namen der Gottheit Auskunft zu ertheilen und zu unterweisen (דָּרָשׁ), sowohl in verwickelten Rechtsfällen wie in andern Dingen, das geschieht auch jetzt, aber nicht umsonst, wie es einst üblich war, sondern ebenfalls für Geld, so dass also auch das Urtheil dieser Priester wie das der Propheten in seiner Unabhängigkeit gefährdet war. 11b weist auf die mit ihrem sittl. Verhalten völlig unverträgliche religiöse Stellung hin: alle diese sind nicht etwa gottlose Frevler, sondern sie geben sich aus für gläubige Jahve-Verhrer, die darum auch durch Jahve vor dem kommenden Uebel sich bewahrt wahren, wohne er doch in ihrer Mitte vgl. Jer 7 4ff. 5 12. Diese frevelhafte Thorheit kann nur das Vernichtungsgericht nach sich ziehen v. 12. כִּנָּה geht auf 11a und b zurück. Zion ist ursprünglich Name der Jebusiterburg auf dem südlichen Theil des Osthügels, ist dann aber auf den ganzen Osthügel, ja die ganze Stadt übertragen. Wird hier הַר הַיְּהוּדִים von כִּנָּה unterschieden, so kann wohl nur an den Theil des östlichen Hügels gedacht werden, der den Tempel trug. Statt des Aram. כִּנָּה hat Jer 26 18 die hebr. Form כִּנָּה, die einzusetzen ist, und st. des Plur. כִּנָּה ist offenbar mit LXX כִּנָּה zu lesen. Zum Acc. des Products כִּנָּה vgl. K. § 121, 2 Anm. 1. Bekanntlich wird dieser Ausspruch in Jer 26 18 citirt, und zwar wird damit die Vertheidigung des Jeremja geführt, der wegen seiner Verkündigung der Zerstörung Jerusalems der Gotteslästerung angeklagt ist und gesteinigt werden soll. Man sieht, wie von der Zeit des Micha an bis zu den Tagen des Jer. vgl. 7 4ff. das Ansehen Jerusalems als der heiligen Gottesstadt erheblich gestiegen war. Es haben dazu gewiss einerseits die Ereignisse des Jahres 701, andererseits aber auch die Reform des Josia und anderes beigetragen. Uebrigens bei aller Gleichheit der Gerichtsverkündigung über Jerus. durch Micha und Jeremja decken sich die Verkündigungen beider Propheten doch nicht nothwendig: während für Jeremja die Zerstörung Jerus.'s das Ende des Staats bedeutet, hat Micha wohl Jerus. wesentlich um desswillen herausgehoben, weil es der Culminationspunkt der Sünde ist und das Centrum, von dem die Vergiftung des Volks überhaupt ihren Ausgang nimmt.

Anhang.

c. 4, 5 eine Sammlung einzelner Aussprüche, welche sämmtlich einen Ausblick in die messianische Zeit zu ihrem Inhalt haben.

c. 4, 1—4 ein Ausspruch über die künftige Verherrlichung des Zion, über die

Nationen werden zu ihm hinströmen. ²Und viele Völker werden gehen und sagen: auf und lasst uns zum Berge Jahves hinaufziehen und zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns seine Wege weise und wir in seinen Pfaden wandeln, denn von Zion geht Entscheidung aus und Jahves Wort von Jerusalem. ³Und er wird richten zwischen vielen Nationen und zurechtweisen zahlreiche Völker fernhin, dass sie ihre Schwerter umschmieden zu Karsten und ihre Speere zu Winzermessern, kein Volk wird wider das andere das Schwert erheben, und nicht mehr werden sie den Krieg lernen. ⁴Und ein jeder wird unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen, ohne dass ihn einer aufschreckt, denn der Mund Jahves der Heerschaaren hat es geredet.

Bekehrung der Völker und den allgem. Völkerfrieden. Die vv. 1—3 sind im Wesentlichen identisch mit Jes 22—4. Das beginnende Waw weist darauf hin, dass die Stelle aus ihrem ursprüngl. Zusammenhange genommen ist. Mit **בְּיָמֵינוּ** wird auf die Endzeit hingewiesen wie Hos 3,5, wo allein in der älteren Literatur sich der Ausdr. findet, doch ist diese Stelle wahrscheinlich sekundär vgl. zu d. St., sonst noch bei Jer. und Ez. vgl. über diesen Begriff ZATW XI, 247 ff. **יָמֵינוּ** mit dem Part. um die Dauer zum Ausdr. zu bringen. **אֲשֶׁר** ist aber nicht auf dem Haupt, was **לֵב** st. **ב** erforderte, auch sachlich unmöglich ist, ebenso wenig ist das **ב** essential bei **יָמֵינוּ** möglich, vielmehr an der Spitze der Berge vgl. Am 6,7, so dass das parallele Glied **וְיָשָׁב הָאֱלֹהִים מִבְּרֵיתוֹ** die sachlich richtige Erklärung zu diesem **יָמֵינוּ** bringt. Selbstverständlich ist die ganze Aussage nicht im wörtlichen Sinn zu verstehen, sondern es wird der Ged. der Werthschätzung des Zion in dieser Weise zum Ausdruck gebracht vgl. Ps 68 ief. 483. Diese Werthschätzung äussert sich darin, dass er der Anziehungspunkt der Völker wird. **לֵב** insofern das Heiligthum auf dem Berge liegt. Bei Jes. findet sich statt **לֵב** das weniger merkwürdige **לֵב** und st. **יָמֵינוּ** das wohl zweifellos jüngere **יָמֵינוּ**; in der ersten Vershälfte ist lediglich die Stellung der Worte eine andere, dort heisst es: **וְיָשָׁב הָאֱלֹהִים מִבְּרֵיתוֹ**. Während jetzt nur ein Volk von Jahve Unterweisung empfängt, gehen dann v. 2 viele Völker zu Jahve, um sich von ihm über seinen Willen unterweisen zu lassen und danach zu thun. Sie ermuntern sich gegenseitig **לֵב** **יָמֵינוּ**. Wie aus **יָמֵינוּ** hervorgeht, ist **יָמֵינוּ** Juss. cons. **יָ** vor **יָמֵינוּ** steht nicht im Sinne unsers = über, diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen, sondern es steht partitiv: seine, nämlich die für uns nothwendigen. Mit **יָ** begründen sie diesen Entschluss: weil eben in Jahve die Quelle der Belehrung und Unterweisung ist. **יָ** wird durch das vorhergehende **יָ** bestimmt, es steht demnach nicht im Sinne der späteren Zeit = Gesetz, sondern = Unterweisung, Belehrung, es ist sonach wesentlich identisch mit dem parallelen **יָ**. Damit ist die Ursache aller Kämpfe und Kriege beseitigt: Jahve ist der Schiedsrichter zwischen den Völkern, so dass sie ihre Kriegswerkzeuge in solche des Friedens umwandeln können. v. 3. **יָ** mit **יָ** vgl. Jes 53 und **יָ** **יָ** sind im Wesentl. identisch, sie bezeichnen die schiedsrichterl. Entscheidung. Jes. hat **יָ** st. **יָ** und **יָ** st. **יָ**. Die Bedeutung von **יָ** ist fraglich: die alten Verss. = Pflugmesser, Pflugschaar, was wegen des ISam 13,20 dabei stehenden **יָ** beanstandet wird (doch vgl. Klostermann zu d. St.), daher andere mehr = Hacke vgl. Symm. zu ISam 13,20, Kimchi u. a. Statt **יָ** hat Jes. **יָ**. Den Gegensatz zu 3b bringt Jo 4,10 zum Ausdruck. v. 4. Dann wird ein jeder (nämlich zu Juda Gehörige) in friedlicher Ruhe die Früchte seiner Arbeit geniessen, ein Gedanke, der zweifellos ächte Fortsetzung zu v. 1—3 ist, aber bei Jes. fehlt. Wahrscheinl. war **יָ** eine sprüchwörtl. Formel zur Bezeichnung friedlichen Glückes IReg 5,5. Zeh 3,10 vgl. IIReg 18,31. v. 4b **יָ** **יָ** schliesst ab durch die ausdrükl. Betonung, dass die eben geäusserten Hoffnungen auf Jahves Offenbarung zurückgeben. — Da diese vv., wie schon gesagt, fast identisch sind mit Jes 22—4, so entsteht die Frage, wo liegt

⁵ Denn alle Völker wandeln ein jedes im Namen seines Gottes, wir aber wandeln im Namen Jahres, unsers Gottes, immer und ewiglich.

⁶ An jenem Tage, spricht Jahre, will ich das Hinkende sammeln und

das Original vor. Die nächstliegende Vermuthung wäre die, dass Micha als der jüngere Zeitgenosse die vv. dem Jes. entlehnt hat, aber das ist unmöglich 1) weil diese vv. wie bei Micha, so auch bei Jes. einen abrupten Anfang haben und 2) vor allen Dingen um desswillen, weil Micha den vollständigeren Text vgl. zu v. 4 hat. Die entgegengesetzte Annahme, dass Jesaja die vv. aus Micha entlehnt hat, scheitert vor allem an der Thatsache, dass Jes c. 2—4 offenbar zu den ältesten Prophetien des Jes. gehören und schwerlich später als im Anfang der Regierung des Ahas geschrieben sind, während die Hauptwirksamkeit des Micha in die Tage des Hiskia fällt vgl. Jer 2618. Diese Annahme ist aber auch um desswillen unmöglich, weil bei Micha diese vv. nicht in festem Zusammenhang stehen, wie v. 5 deutlich zeigt, sie scheitert auch an 312, denn nach dieser Ankündigung der Zerstörung Jerus's und dem Hinweis darauf, dass der Zion zum Feld gepflügt werden soll, erwartet man eine Andeutung der Wiederherstellung Zions, die hier ohne Weiteres vorausgesetzt wird. Endlich spricht auch der Anfang unsers Stückes 41 dafür, dass Micha das Stück nicht für diese Stelle geschrieben haben kann, denn dieser Anfang macht einen abrupten Eindruck. Unter diesen Umständen hat man meist diese vv. einem älteren Proph. zugeschrieben, der die gemeinsame Quelle des Jes. wie des Micha wäre; erst in neuerer Zeit ist die andere Möglichkeit behauptet worden, dass vielmehr diese vv. in Jes wie in Micha durch einen Späteren eingearbeitet sind, wie sie denn überhaupt der späteren, vielleicht nachexilischen Zeit zugehören vgl. Stade in ZATW I, 165 ff. IV, 292. Die Entscheidung dieser Frage wird davon abhängen, ob die hier hervortretenden Ideen in dieser assyr. Zeit ihre Analogien haben. Das kann zunächst jedenfalls nicht bestritten werden von dem Gedanken des Friedensreiches in der messian. Zeit, er findet sich ähnlich in (Hos 220) Jes 94f. 116ff., wie aber steht es mit dem andern Ged. der Bekehrung der Heiden in der älteren Zeit? Das ist völlig zweifellos, dass er weder bei Amos noch bei Hosea sich findet, aber auch bei Jesaja ist das nicht viel anders. Man verweist zwar auf Stellen wie Jes 1110. 187. 1916ff., aber einerseits sind diese sämtlichen Stellen als jesajanisch beanstandet vgl. Duhm zu d. St. und Smend S. 209f. und 221f., und andererseits tritt an keiner dieser Stellen der Gedanke in dieser Ausdehnung und Bestimmtheit wie hier hervor. Mag man immerhin zugeben, dass sich gewisse Wurzeln bei Jes. aufzeigen lassen, aus denen die Idee der Heidenbekehrung herauswachsen konnte, doch wird sich schwerlich bestreiten lassen, dass in den Zukunftsweissagungen des Jes. wesentlich Juda und Jerus. im Mittelpunkt stehen. Genauere Parallelen zu dem hier geltend gemachten Ged. der Heidenbekehrung finden wir erst seit der Zeit des Deuteriojes. vgl. Wellhausen Proleg. 38. 433ff. Eigenartig ist auch die Stellung Jerusalems in diesen vv., man wird billig bezweifeln können, ob eine derartige Anschauung vor der Zerstörung des Nordreiches sich bilden konnte. Unter diesen Umständen halte ich es für wahrscheinlich, dass diese vv. einer spätern Zeit angehören und von Jemand hinzugefügt sind, der den Eindruck, den diese furchtbare Gerichtsverkündigung 312 hervorrufen musste, mildern wollte vgl. ZATW IV, 277 ff. und Theol. Studien VI, 235 ff.

v. 5 ist aus andrer Feder als v. 1—4, vielleicht von dem, der 1—4 hier eingefügt hat. Der Sinn des v. kann kaum ein andrer sein als der, dass hier darauf hingewiesen wird; jetzt ist es noch nicht so, wie oben geschildert, dass nämlich alle Völker dem Einen Gott sich unterwerfen, jetzt gibt es so viele Götter wie Völker. Die Verba sind also nicht Futura oder Voluntativa, sondern sie beschreiben den gegenwärtig andauernden Zustand, 'הַלֵּךְ בְּשֵׁם יְהוָה ist eine sonst sich nicht findende Wendung, der Sinn kann kaum ein andrer sein als: seinen Wandel nach der Autorität Jahves einrichten, ihr folgen.

v. 6—8 geben abermals einen messian. Ausblick: das Exil wird vorausgesetzt

das Versprengte zusammenbringen und die, denen ich Uebles zugefügt habe.
 7 Und ich mache das Hinkende zum Rest und das Kranke zum zahlreichen Volk, und Jahve wird König über sie auf dem Berge Sion sein von nun an bis in Ewigkeit.

8 Und du, Herdenthurm, Hügel der Tochter Sion, zu dir wird die frühere Herrschaft gelangen und das Königthum über ²das Haus Israel³ kommen.

9 Nun warum erhebst du Geschrei, ist kein König in dir oder ist dein Rathgeber dahin, dass dich Wehen gleich einer Gebärenden ergriffen hat?

und die Sammlung der Zerstreuten sowie die Heilung der Kranken u. s. w. verkündigt: Jahve herrscht dann wieder über sie als König auf dem Zion in Ewigkeit. Das Stück ist andrer Art als 41ff., es berührt sich eher mit 212 vgl. Zph 319. Mit ²סִיּוֹן³ weist der Verf. auf jene Endzeit, die 41 als ²הַהִיא³ erscheint. ²הַהִיא³ bezeichnet nicht einen einzelnen Theil des exilirten Volkes vgl. Ez 3416, sondern dieses selbst vgl. zum Fem. als Bezeichn. für das Collect. K. § 122, 4c und zur Form ²הַהִיא³ vgl. K. § 84a 14 und zu ²הַהִיא³ K. § 68, 2. In Zph 319, der sich wesentlich mit unserm v. deckt, fehlt ²הַהִיא³ mit Recht: es ist offenbar Erkl. der bildl. Ausdrücke ²הַהִיא³ und ²הַהִיא³, und st. ²הַהִיא³ findet sich ²הַהִיא³. Dies kranke und hinkende, d. h. vom Elend des Exils gebeugte, eben von Jahve wieder gesammelte und aufgerichtete Volk wird der Rest, aus dem das Gottes Volk der Zukunft erblüht, über das Jahve herrscht. v. 7. Mit Recht bemerkt Wellh., dass dieser prägnante Gebrauch von ²הַהִיא³ eine ausgebildete Eschatologie voraussetzt vgl. 56f. Hier ist von einer Gottesherrschaft über die Völker der Erde wie in 41ff. keine Rede. ²הַהִיא³ ist offenbar verderbt, es müsste denomin. von ²הַהִיא³ sein, doch findet sich die Form sonst nie. Hier scheint ²הַהִיא³ gelesen zu haben, wahrscheinlicher ist ²הַהִיא³ (Wellh.), das trefflich zu ²הַהִיא³ passt. Der Schluss, welcher Jahves ewiges Königthum auf Zion betont, setzt offenbar eine Unterbrechung, wie sie durch das Exil eingetreten war, voraus. ²הַהִיא³ weist also nicht auf die Gegenwart, sondern auf die mit ²הַהִיא³ eingeführte Zukunft vgl. Am 67. Hos 212. Zu dem Ged. vgl. Ob 21. v. 8 verkündigt die Erneuerung und Wiederherstellung der untergegangenen Königsherrschaft in Jerusalem. Auch hier ist deutlich eine andere Zeit als die Michas vorausgesetzt: Mit ²הַהִיא³ muss die vor dem Exil bestehende Königsherrschaft auf dem Zion gemeint sein. LXX setzt demgemäss auch *ἐν Βαβυλῶνος* in den Text ein. ²הַהִיא³ kann daher nur Bezeichnung für Jerusalem bzw. Zion sein: einst eine bewohnte Stadt ist es jetzt zum Herdenthurm geworden, die Zerstörung der Stadt wird also vorausgesetzt vgl. 312. Die Combination mit Gen 3521 ist daher verkehrt, nicht minder aber auch die mit Neh 325. ²הַהִיא³ wird mehrfach von Anhöhen in befestigten Städten gebraucht vgl. II Reg 521 und Meša-Inscr. 22; auch der südöstliche Abhang des Tempelbergs führte diesen Namen vgl. II Chr 273. 3314. Neh 326f. 1121, wahrscheinlich hat es hier jedoch wie Jes 3214 appellative Bedeut. Das Pron. pers. ²הַהִיא³ beim Vocat. ist dem Micha fremd. Auffallend ist ²הַהִיא³, insofern ²הַהִיא³ stat. constr. ist, wie die Intermination zeigt, man erwartet demnach ein ²הַהִיא³ nicht. Wellh. vermuthet als urspr. Text ²הַהִיא³. Erwägt man, dass in der alten Orthographie ²הַהִיא³ zweifellos oft = ²הַהִיא³ ist vgl. Meša-Inscr. 23. 27. 30, so wird es nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass ein Abschreiber im Ged. an ²הַהִיא³ hier ²הַהִיא³ geschrieben. Auffallend ist auch die Zusammenstellung der beiden verba und der beiden Subj., es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass ²הַהִיא³ nach ²הַהִיא³ zu lesen ist. — v. 9. 10 verkündigen die Belagerung Jerusalems, die Exilierung seiner Bewohner und ihre endliche Befreiung. Diese vv. setzen also ganz andere Zeitverhältnisse als v. 6—8 voraus. Angeredet ist ²הַהִיא³ v. 10. Angesichts der drohenden Gefahr ist die Stadt mit Klagegeschrei angefüllt Jes 222.5, und ironisch fragt der Proph., ob sie denn keinen König in ihrer Mitte haben. Offenbar will er damit das Pochen auf äussere Machtmittel strafen: jetzt, wo der Krieg vor der Thür ist, fehlt ihnen Rath und

¹⁰ Kreise und *schreie*, Tochter Sion, wie eine Gebärende, denn nun wirst du aus der Stadt herausziehen und auf dem Felde wohnen und *bis Babel kommen*; dort wirst du gerettet, dort wird Jahve dich von der Hand deiner Feinde loskaufen.

¹¹ Und nun versammeln sich viele Völker wider dich, die da sprechen:

Kraft zum Kriege vgl. Jes 365, 1911. Eine Ankündigung, dass der König Zion genommen und schmerzliches Klagegeschrei darob entstehen wird (Keil), liegt in v. 9 nicht vor. Zu לֵבִי לֵבִי vgl. Jer 624, 2223, wo wie hier lediglich der grosse Schmerz tert. comp. ist, ohne Rücksicht darauf, dass die Wehen die unerlässliche Vorbedingung sind für das neue Leben, das zu Tage treten soll wie Hos 1313. v. 10 fordert sie auf, solchen Schmerz sich hinzugeben, weil die Zeit des Gerichts da ist: mit וְעַתָּה versetzt sich der Proph. in dieselbe. Schwierig ist וְעַתָּה . Das verb. וְעַתָּה bezw. וְעַתָּה hat sonst die Bedeut. hervorbrechen z. B. vom Wasser, Job 4023, im Hiph. die des Hervorbrechen lassens Jde 2033 (vom Hinterhalte), des Sprudeln lassens Ez 322 (vom Krokodil), daher finden Hitz. u. a. hier die Bed.: hervortreiben nänd. die Neugeburt, aber einen derartigen Sinn erwartet man hier nicht: man erwartet lediglich einen dem וְעַתָּה synon. Imper., der den Ged. des Schmerzes zum Ausdr. bringt. Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass hier ein Textfehler vorliegt. Die vers. scheinen gerathen zu haben. LXX hat $\alpha\rho\theta\epsilon\tau\acute{o}\nu\zeta\omega\iota\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\gamma\alpha\zeta\epsilon$, doch ist wohl nur der erste Imp. ächte LA., ihm bietet cod. Alex. allein, ebenso Pesch. — Elherst vermuthet וְעַתָּה vgl. Jer 4831, viell. ist besser mit Buhl וְעַתָּה zu lesen vgl. Jes 4214. Zu וְעַתָּה von der Zeit des Gerichts vgl. Am 67 u. ö. Ist der Satz וְעַתָּה וְעַתָּה ursprüngl. Text, so ist damit gegeben, dass diese vv. 9, 10 dem Micha nicht zugehören können, denn am prophet. Horizonte des Micha wie seiner älteren und jüngeren Zeitgenossen sind durchaus die Assyrrer die Vollstrecker des göttlichen Gerichts, nicht aber die Chaldäer, eine Thatsache, die auch von Caspari S. 159f. zugegeben ist. Man hat sich freilich dadurch helfen wollen, dass man hier die Assyrrer als Sieger anerkannte und in Babel lediglich die den Assyrrern unterworfenen Stadt sah, aber diese Annahme hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, Jes 396 bietet keine sichere Analogie, und an sonstigen Parallelen für einen derartigen Gebrauch von Babel in der assyrischen Zeit fehlt es, eine Thatsache, die um so schwerer wiegt, als unsere vv. inmitten andrer stehen, die der assyrischen Zeit sicher nicht zugehören. Angesichts des oben zu v. 8 in der LXX nachgewiesenen Zusatzes $\epsilon\kappa\ \Delta\alpha\beta\epsilon\lambda\acute{o}\nu\alpha\varsigma$ verdient die Vermuthung de Goejes (ThT VI, 282) ernste Erwägung, dass nämlich alles von וְעַתָּה bis zum Schluss des V. späterer Zusatz sei, bezw. die von Kuenen (ThT VI, 291), dass וְעַתָּה וְעַתָּה Interpolation sei, weil dem Interpolator das וְעַתָּה וְעַתָּה nicht deutlich genug erschien, namentlich vor dem folgenden וְעַתָּה . Diese letztere Annahme scheint mir die wahrscheinlichere, weil nur von ihr aus das sonst ganz überflüssige וְעַתָּה וְעַתָּה einen Sinn gewinnt. Der hier ausgesprochene Ged. würde seine Analogie etwa an Hos 216f. haben, welche vv. freilich Hosea schwerlich zugehören vgl. zu den vv., und es wäre so möglich, dass die vv. 9, 10 in der That von Micha herrühren. Wellh. hat freilich besonders an dem וְעַתָּה וְעַתָּה Anstoss genommen, doch vermag ich Angesichts von Stellen wie Jer 624, 2223 dieses Bedenken nicht als durchschlagend anzusehen. וְעַתָּה , obgleich indeterminirt, ist natürlich Jerusalem und im Gegens. zum Aufenthalt in der Stadt will das Wohnen auf dem Felde offenbar darauf hinweisen, dass sie nun der Unbill des Wetters, den Ueberfällen durch wilde Thiere u. s. w. schutzlos preisgegeben sind. — v. 11—13 geben eine den vv. 9, 10 parallele Gedankenreihe: auch hier ist von einer Belagerung Zions die Rede wie in den vorhergehenden vv., aber während diese mit der Eroberung der Stadt und der Exilierung ihrer Bewohner endigte, ist hier davon die Rede, dass Jahve die Völker wider Jerus. versammelt hat, um sie zu vernichten. Die Vergleichung mit 312 lehrt, dass diese vv. von Micha nicht herrühren können, vielmehr gehören dieselben der nachezechie-

sie müsse entweicht werden, und unser Auge seine Lust an Sion sehen! ¹² *Sie aber kennen Jahves Gedanken nicht und haben keine Einsicht in Jahves Plan, dass er sie nämlich wie Garben zur Tenne gesammelt hat.* ¹³ *Steh auf und drisch, Tochter Sion, denn dein Horn mache ich aus Eisen, und deine Hufe mache ich aus Erz, damit du viele Völker zermalmest, und du Jahre ihre Beute und dem Herrn der ganzen Erde ihre Schätze *bannest*.*

¹⁴ Und nun ritze dich, Tochter (?), sie richten Belagerung gegen uns auf und schlagen mit dem Stock den Richter Israels auf den Backen.

lischen Zeit an. Bei Ezechiel treten uns diese Gedanken zum ersten Mal entgegen, er ist ihr Schöpfer, denn wir können bei ihm ihre Genesis aufweisen, vgl. zu Jo 4. Dass diese vv. die gute und natürliche Fortsetzung zu 44 bilden (Corn.), lässt sich nicht beweisen, ja ist angesichts der starken Betonung des Heilsverlangens der Heiden und des Friedenscharacters des Endreichs sehr zweifelhaft.

Zu ¹² ¹³ von der Zukunft vgl. zu v. 9. ¹² ¹³ ist Juss., wie ¹² ¹³ zeigt. Subj. ist das angeredete Zion. Zu ¹² ¹³ als Bezeichnung des Entweichtwerdens durch Gottlosigkeit vgl. Ps 10638. Jes 245, hier ist an die Eroberung durch die Heiden und den von ihnen ausgeübten Frevel gedacht, Jo 417 ist Comment. zu diesem Wort. Natürlich muss das Wort als aus dem Sinne des Proph. gesprochen gedacht werden. Wollh. beanstandet das und will daher lieber ¹² ¹³ lesen vgl. Jer 4615. Zu ¹² ¹³ mit ¹² ¹³ vgl. ¹² ¹³ mit ¹² ¹³ Ob 12f. u. ö. Zum Fem. Sing. des Präd. neben dem Dual des Subj. vgl. K. § 145, 6. Die Heiden kennen aber nicht Jahves Gedanken, welche gar andere sind als die ihrigen vgl. Jes 558f.: sie wollen Jerus. vernichten, Jahve aber sammelt sie vor Jerus. nur, damit sie selbst ihren Untergang finden v. 12. ¹² ¹³ begründet nicht, sondern giebt den Inhalt des Rathschlusses. v. 13 fordert die Einwohnerschaft Jerus.'s auf, das Gericht zu vollziehen. Im Anschluss an das Bild von den auf der Tenne aufgehäuften Garben v. 12b folgt hier sofort das andere Bild: Die Einwohnerschaft Zions wird als dreschendes Rind gedacht Hos 1011, das mit seinen Hufen die Körner austritt, daher der Hinweis darauf, dass Jahve die Hufe ebern machen will vgl. Dtn 254. Der Ged. an die Hörner, mit denen das Rind den Feind niederstösst, vgl. Dtn 3317 u. ö., liegt eigentlich ausserhalb des Bildes. Zur Vocalis. ¹² ¹³ vgl. v. 10. Zu den Accuss. des Stoffs ¹² ¹³ vgl. K. § 117, 5bδ. Mit ¹² ¹³ verlässt der Prophet das Bild. Mit Recht haben sämtl. alten Ueberss. ¹² ¹³ als 2. Pers. fem. aufgefasst, nur diese passt hier in den Zusammenhang; die Mass. haben die Form verkannt und nicht beachtet, dass einst diese 2. fem. ein auslautendes ¹² ¹³ hatte, das beim Suff. wieder eintritt: an andern Stellen haben sie entsprech. Formen richtig erkannt vgl. Jer 233. 34. 5. 3121. 4611 u. ö., danach wäre auch hier zu erwarten gewesen ¹² ¹³ vgl. K. § 44 Anm. 4. Mit ¹² ¹³ weist der Proph. auf ihren von allen Seiten zusammengerafften Raub. Zum Bannen vgl. Jos 618. 24. Zu 13b vgl. Zeh 1414. — v. 14 weist abermals auf eine Belagerung Jerus.'s, aber so, dass deutlich die Situation eine andere ist wie in v. 11—13, sie ähnelt der in v. 9f. Wegen des parallelen ¹² ¹³ wird man wohl ¹² ¹³ zu lesen haben vgl. Pesch. Targ. Vulg. Zugleich ergibt sich aus der Vergleichung von ¹² ¹³ mit ¹² ¹³, dass an Jerus. zu denken ist. Die Frage ist nur, wer in ¹² ¹³ angeredet ist. Schwerlich die Feindin, wie einige wollen, die darauf hinweisen, dass ¹² ¹³ sonst von Kriegsschaaren, nicht aber von ängstlich sich Zusammendringenden sich findet, denn dabei käme man zu keiner verständigen Auffass. von ¹² ¹³. Dies wird gewöhnlich als ein von ¹² ¹³ denominirtes Hithp. gefasst: sich zusammenscharen d. h. sich ängstlich zusammendrängen, was man durch Jer 57 zu stützen pflegt. Man denkt daher meist die Einwohnerschaft Jerus.'s und seiner nächsten Umgebung als angeredet vgl. v. 8. 10. 13: sie soll sich ängstlich in Jerus. zusammendrängen, weil Belagerung bevorsteht. ¹² ¹³ wäre mit Rücks. auf ¹² ¹³ vgl. II Chr 2513 gewählt. Aber so verbreitet auch diese Erkl. sein mag, sie ist doch höchst

e. 5. ¹Und du, ²Beth Ephrath, kleinster unter den Gauen* Judas, aus dir wird der hervorgehen, der über Israel herrschen soll, und seine Herkunft datirt

unsicher, denn 1) ist die LA. und Erklärung von Jer 57 sehr zweifelhaft und 2) hat כָּרַח sonst immer die Bedeut.: sich ritzen, Einschnitte machen, als Zeichen der Trauer, des Schmerzes. Mit dieser gesicherten Bedeut. kommt man auch hier aus, freilich bleibt die Erkl. von בֵּית לָחַם zweifelhaft: ob dies vielleicht durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist? Die Versuchung dazu lag um so näher, als v. 14 ein versprengter Rest ist, dessen Anrede in seinem ursprünglichen Zusammenhange einst wohl leicht verständlich war. v. 14b weist auf die dem König bevorstehende schimpfliche Behandlung vgl. Job 1610. I Reg 2224. LXX las übrigens לָחַם . Zu לָחַם vgl. 13ff. Es hat keine Schwierigkeiten, unsern v. aus der Zeit des Micha zu begreifen.

e. 5, 1—5 die Weissagung von dem Davididen aus Bethlehem, dem messianischen Herrscher der Zukunft. v. 1 hebt heraus, dass aus Bethlehem der messian. König hervorgehen wird. Angeredet ist $\text{בֵּית לָחַם אֶפְרַתָּה}$. LXX hat: $\text{καὶ αὐτὸς Βηθλέεμ οἶκος Ἐφράθα}$. Mit Recht hat Roorda darauf aufmerksam gemacht, dass die Vergleichung dieser Uebers. mit dem MT. die Vermuthung nahe legt, dass Βηθλέεμ erst später eingefügt ist und ursprünglicher Text lediglich war: $\text{καὶ αὐτὸς οἶκος Ἐφράθα}$. Daraus würde sich als ursprungh. hebr. Text ergeben: $\text{אֶפְרַתָּה בֵּית־לָחַם}$; לָחַם ist erst später eingefügt. In der That lässt sich von dieser Annahme aus die Entstehung der jetzigen LXX völlig begreifen. Oort (ThT V, 501ff.) hat die Meinung vertreten, dass der Einsatz von verkehrten Vorauss. erfolgt sei, Ephrath habe thatsächlich mit Bethlehem gar nichts zu thun, vielmehr habe Ephrath in Benjamin nicht weit von Bethel gelegen vgl. Gen 3516ff. ISam 102ff. Jer 3115, und ähnlich Stade (ZATW III, 1ff.), der geradezu Mch 51 für abhängig hielt von den falschen Glossen in Gen 3519. 487, ja Oort hat auf Grund seiner Ansicht die Behauptung aufgestellt, dass durch unsern Proph. hier die Verdrängung der davidischen Dynastie durch die des Saul in Aussicht gestellt werde. Aber diese ganze Behauptung, dass das ursprüngliche בֵּית אֶפְרַתָּה unrichtig glossirt sei, ist hinfällig. Schon Kuenen (ThT VI, 48ff.) hat nachgewiesen, dass nicht nur IChr 2 unzweifelhaft einen Zusammenhang zwischen Ephrath und Bethlehem setzt und zwar wahrscheinlich so, dass jenes der Name eines Landstrichs, dies die Bezeichnung einer in ihm liegenden Stadt war, auch ISam 1712 und Rt 12 treffen darin zusammen, insofern dort David $\text{אֶפְרַתָּה בֵּית לָחַם יְהוֹנָתָן}$, und hier Elimelech und die Seinen $\text{אֶפְרַתָּה בֵּית לָחַם יְהוֹנָתָן}$ genannt werden. Damit stimmt Rt 411, wo בֵּית לָחַם und אֶפְרַתָּה miteinander in Parallele stehen, und Jos 1559, wo LXX bietet $\text{Ἐφράθα, αὐτὴ ἐστὶ Βηθλέεμ}$, ein Zusatz, der nach den meisten auf hebr. Original zurückgeht. Nach alledem kann darüber, dass Bethlehem und Ephrath mit Recht zusammengestellt werden konnten, kein Zweifel sein, nur von hier aus erklären sich auch jene falschen Glossen eines Lesers Gen 3519. 487, der nicht bedachte, dass es neben diesem Ephrath noch ein andres nördlicher gelegenes in Benjamin gab. Der Schluss unsers v. dürfte aber auch darüber keinen Zweifel aufkommen lassen, dass hier in der That Bethlehem Ephrath, die Heimath des davidischen Geschlechts, gemeint ist vgl. ZATW IV, 282ff. כָּל־ ist nicht Prädie. zu בֵּית לָחַם , in diesem Fall erwartete man eine andere Stellung des כָּל־ , auch wohl, wenn כָּל־ einen Gegens. zum Vorhergehenden ausdrücken sollte, irgend eine Andeutung desselben. Vielm. ist כָּל־ Appos. und sollte als solche den Art. haben. Es wird sich daher empfehlen mit Hitz. zu lesen כָּל־בֵּית־לָחַם . Nicht geringe Schwierigkeit macht auch לָחַם . Das könnte kaum etwas anderes sein als: du bist klein, so dass du seiest . . . eine wunderliche Art des Ausdrucks, da, um unter Judas Gauen zu gehören, eine gewisse Grösse, nicht aber Kleinheit erforderlich war. Die meist beliebte Uebers.: du bist zu klein, um unter die Gauen Judas zu gehören, lässt sich grammatisch nicht rechtfertigen, sie würde לָחַם erfordern, zudem scheint Bethlehem auch in der That eine נִשְׁעָה bezw. לָחַם gebildet zu haben ISam 206 (Hitz.) Es ist unter diesen Umständen überaus wahr-

von der Vorzeit aus den Tagen des Alterthums. ² (Darum wird er sie hingeben, bis die Gebärende geboren haben wird, dann wird der Rest seiner Brüder zu den Kindern Israel zurückkehren). ³ Und er tritt auf und weidet in der Kraft

scheinlich, dass לָרִיץ irrig aus der zweiten Zeile in die erste gedrungen ist (Hitz. u. a.). Statt לָרִיץ ist nicht nach Zeh 97. 125f. zu lesen לָרִיץ, sondern letztere Stellen sind zu ändern vgl. zu d. St. und Gen 36. לָרִיץ ist der Sache nach Subj. zu אָז, und zum Inf. mit לָ vgl. Hos 211: לָ betont, dass er Jahves Absichten entsprechen soll. Dies לָ erinnert an 48: wie dort die Rückkehr der מְשֻׁבְּתֵי הָאֲמֻנָה verkündigt wird, so hier Näheres über den לָ es ist möglich, dass 48 und 51ff. ursprünglich in engerem Zusammenhang standen: 49—14 sind eine Reihe von Einschüben, die vielleicht die Ereignisse herausheben sollen, welche die Gegenwart von jener Zukunft 48. 51ff. noch trennen. v. 1b וְיָשָׁב אֵלֶיךָ ist nach Stellen wie Ez 3423f. 3724 vgl. Hos 35 zu verstehen: David wird kommen, wie er einst in den Tagen der Urzeit schon dagewesen ist. Für die Zeit des Micha ist dieser Satz 1b nicht ohne Bedenken: es ist kaum wahrscheinlich, dass man damals im achten Jahrhundert David einen Mann der grauen Vorzeit genannt hat. Stünde 51ff. mit 48 in Zusammenhang, so würden wir etwa in die exilische bzw. nach-exilische Zeit geführt, und damals, wo das Exil einen so tiefen Einschnitt in die Entwicklung gemacht, lässt sich in der That dieser Ausdruck verstehen, damals war es auch begreiflich, dass der Proph. Beth Ephrath, die Heimath des alten Herrschergeschlechts, anredete, dagegen ist auch das nicht ohne Schwierigkeit für die Zeit des Micha, wo das Davidhaus noch in Jerus. auf dem Throne sass vgl. Keil zu 52. Die grade Fortsetzung zu v. 1 bringt v. 3, denn Subj. in den verb. v. 3 ist derselbe, auf den das Suff. in וְיָשָׁב v. 1 sich bezieht: nachdem dort auf sein Hervortreten hingewiesen, bringt v. 3 eine Schilderung seiner Wirksamkeit. Dieser Zusammenhang wird jetzt durch v. 2 gestört, der, sowohl was Anknüpfung als Darstellung betrifft, Spuren einer andern Hand als derjenigen, von der v. 1. 3 herrührt, aufweist. לָ muss auf v. 1 zurückweisen: schwerlich aber folgert es aus der Thatsache, dass der Herrscher aus dem kleinen Bethlehem hervorgeht, dass Jahve sie hingeben wird, denn der Ged., dass das david. Königshaus in Niedrigkeit hangesunken ist, spielt v. 1 gar keine Rolle, vielm. folgert לָ aus der Thatsache des Auftretens des Herrschers überhaupt, und der Nachdruck in v. 2 wird nicht auf der Preisgabe des Volkes liegen — das ergäbe ja keinen verständigen Gedanken — sondern auf dem עַתָּה עָלֶיךָ. Dies עַתָּה יְהוָה עַתָּה יְהוָה kann aber kaum etwas andres als ein Hinweis auf die Zeit der Geburt des לָ sein, was wiederum voraussetzt, dass wir in diesen Worten eine Anspielung auf die Stelle Jes 714 haben, die der Verf. unsers v. offenbar messianisch gedeutet hat. Auffallend ist das fehlende Subj. in יְהוָה, das nur Jahve sein kann, von dem aber v. 1 gar nicht die Rede war, das Auslassen desselben ist begreiflich, wenn v. 2 eine Interpolation ist vgl. Duhm zu Jes 714. Das Suff. in אֲנִי kann sich selbstverständlich nicht auf das Subj. in יְהוָה beziehen, sondern nur auf den Messias, und von hier aus ergibt sich abermals die Nothwendigkeit, die unmittelbar vorhergehenden Worte als Hinweis auf die Geburt desselben zu verstehen. Wellh. stellt mit Recht dies יְהוָה אֲנִי mit dem שָׁם שֵׁם des Jes. zusammen. Offenbar will v. 2b auf die Wiedervereinigung Judas und Israels in den Tagen des Messias hinweisen vgl. Hos 35. Jes 1113. Zu נָךְ von der Preisgabe an die Feinde vgl. I Reg 1416. Zu שָׁם עַל vgl. II Chr 309. Prv 2611, vielleicht aber ist אֵל zu lesen. Jedenfalls ist es unmöglich, עַל im Sinne von -zugleich mit und שָׁם von der Rückkehr zu Jahve zu verstehen (Keil). Freilich kommt עַל in diesem Sinn bei הִלָּךְ Jer 318 und bei בָּא Ex 3522 vor, aber in beiden Fällen steht עַל in enger Verbindung mit dem Subj., nicht aber wie hier mit dem verb., man würde demnach hier erwarten עַל יְהוָה, zudem würde nach vorhergehendem יְהוָה das einfache שָׁם nicht genügen, um den Ged. der Bekehrung zu Jahve zum Ausdr. zu bringen. v. 3 beschreibt

*Jahves, in der Hoheit des Namens Jahves, seines Gottes, und sie werden ruhig wohnen, denn nun ist er gross bis zu den Enden der Erde hin. ⁴Und solcher Art wird der Friede sein: Kommt Assur in unser Land und betritt es unser *Gebiet*, so stellen wir wider es sieben Hirten und acht Fürsten auf, ⁵und die weiden das Land Assurs mit dem Schwert und das Land Ninrods mit dem *Gezückten* und erretten vor Assur, wenn es in unser Land kommt und unser Gebiet betritt.*

*⁶Und der Rest Jakobs wird *unter den Nationen* inmitten vieler Völker wie Thau von Jahve, wie Regentropfen auf Grünes sein, die nicht auf Menschen warten,*

die Thätigkeit des שׁוֹמֵר und zwar als die eines Hirten: er weidet, ausgestattet mit Jahves Kraft, so dass er alle Feinde vernichten kann. LXX verbindet יִשְׁמְרֵם mit שׁוֹמֵר, dessen wir als durch Dittographie entstanden ansehen müssten (Pont), aber schwerlich ist diese Auffass. empfehlenswerth, denn שׁוֹמֵר שֶׁן שָׁן ist im Wesentlichen dem שׁוֹמֵר שֶׁן synonym, nirgends aber findet sich sonst die Anschauung, dass die Glieder des messian. Reiches mit göttlicher Majestät ausgestattet sind. Es bleibt daher nur die eine Möglichkeit, יִשְׁמְרֵם als prägn. Ausdr. für יִשְׁמְרֵם בְּמִשְׁכָּן aufzufassen vgl. 44. v. 3b begründet dies יִשְׁמְרֵם durch den Hinweis darauf, dass dieses Herrschers Reich und Macht bis an die Enden der Erde reicht. Zu שָׁן vgl. 49: es hat relative Bedeutung, die sich durch den Zusammenhang bestimmt. Zu 3b vgl. 41ff. Ps 28. 728. v. 4. 5 geben eine Ergänzung zum Vorhergehenden. Klein. u. a. suchen שָׁן שֶׁן zu יִשְׁמְרֵם zu v. 3 zu ziehen: und dieser wird Friede d. h. Friedensstifter sein, vgl. Eph 214, aber weder sieht man, warum das Subj. in diesem zweiten Satz durch הוּא herausgehoben wird, noch lässt sich für שָׁן diese Bedeutung nachweisen. Mit gutem Grund haben die Mass. mit יִשְׁמְרֵם v. 4 begonnen: הוּא steht im Sinne von «talis» und weist auf die folgende Ausführung hin: und solcher Art wird Friede sein. Sobald nur der Assyrer das Land betritt, wird es an genügenden Führern nicht fehlen, die sich ihm entgegen werfen und Assur vernichten. Statt בְּאַחֲרֵיהֶם, das weder zum parallelen בְּאַחֲרֵיהֶם, noch zum Zusammenhang passt — zur Eroberung der Paläste kommt der Feind gar nicht — ist offenbar mit LXX zu lesen: בְּאַחֲרֵיהֶם. Zu שְׁבָעָה v. 4 zum Ausdr. einer unbestimmten Menge vgl. zu Am 13 und K. § 134, 6 Anm. Zu יִשְׁמְרֵם vgl. K. § 128, 2c. Es ist bedeutungsvoll, dass der Verf. nicht יִשְׁמְרֵם, sondern יִשְׁמְרֵם schreibt, auf den שָׁן v. 1. 3 wird also gar keine Rücksicht genommen. v. 5 werden diese Führer als Hirten gedacht, welche mit dem Schwerte Assurs Land abweiden. Zu שָׁן sensu male vgl. Jer 63. Ez 3418. Schwerlich ist בְּאַחֲרֵיהֶם richtig, denn das giebt keinen befriedigenden Sinn, — die Erklärung Keils: «in seinen Städten und Festungen» ist unmöglich — es zerstört aber auch den Parallelismus. Dieser lässt ein dem בְּאַחֲרֵיהֶם synonym. Begriff erwarten vgl. Hier.: in lanceis ejus. Vielleicht ist der Text verderbt aus בְּאַחֲרֵיהֶם. Ps 5522 findet sich der Plur. בְּאַחֲרֵיהֶם im Sinn von »Schwerter« (eig. gezückte) vgl. שָׁן vom Schwert gesagt Ps 3714. Ez 2133. אֶרֶץ שָׁן ist zunächst Babylonien Gen 109f., kann aber auch Assyrien sein Gen 1011, jedenfalls könnte jenes hier nur in Betracht kommen, in soweit es zu diesem gehört. Nach יִשְׁמְרֵם v. 4 erwartet man שָׁן in v. 5 nicht, offenbar ist nach יִשְׁמְרֵם besser יִשְׁמְרֵם zu lesen. — Angesichts der eben hervor- gehobenen Thatsache, dass unsere vv. nirgend den שָׁן voraussetzen, wird man den ursprünglichen Zusammenhang von v. 4. 5 mit v. 1. 3 bezweifeln müssen: es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese vv. 4. 5 ein jüngerer Zusatz sind. Jedenfalls nöthigt uns die Erwähnung Assurs nicht, diese vv. in die assyrische Zeit zu setzen, denn שָׁן wird in späterer Zeit sowohl von Babel Thr 56, als von Persien Esr 622, ja vielleicht auch von Syrien Ps 839 gebraucht vgl. auch zu Zeh 1011 und Buhl Kanon und Text des AT's S. 2011. ZATW II, 2911f. Zu diesen vv. 4. 5 vgl. Cheyne Micah S. 34. v. 6—8 schaut in die Zukunft, wo der von Jahve gesegnete Rest alle Feinde überwinden wird. Zu שָׁן vgl. 47. Was ist tert. compar. bei der Vergleichung des Restes Jakobs mit

noch auf Menschenkinder harren. ⁷Und der Rest Jakobs wird unter den Nationen inmitten vieler Völker wie der Löwe unter den Thieren des Waldes, wie der Junglöwe unter den Herden Kleinrich sein, der, wenn er darüber kommt, niedertritt und zereisst, ohne dass es einen Erretter gibt. ⁸Hoch ^{ist} deine Hand über deine Widersacher, und alle deine Feinde werden ausgerottet.

⁹Und dann, an jenem Tage, da rotte ich deine Rosse aus deiner Mitte aus und vernichte deine Wagen; ¹⁰da rotte ich die Städte deines Landes aus und zerstöre deine Festungen; ¹¹da rotte ich Zaubermittel aus deiner Hand aus, und Zeichendeuter wirst du nicht mehr haben; ¹²da rotte ich deine Schnitzbilder und deine Malsteine aus deiner Mitte aus, und du sollst nicht mehr das Machwerk deiner Hände anbeten. ¹³Und ich reisse deine Ascheren aus deiner Mitte aus, und ich vernichte deine Bilder.

Thau und Regen? Schwerlich das Erquickende, denn nichts führt im Zusammenhange auf diesen Ged. vgl. v. 7, vielmehr ist es ein doppeltes 1) die Thatsache, dass Thau und Regen nicht abhängig sind von den Menschen und ihrem Thun, darauf weist ausdrücklich v. 6b, und 2) die zahllose Menge. So wird es auch mit ^{עַלְמֵי} sein: lediglich durch Jahves Segen ist dieser Rest und sein Gedeihen, seine Mehrung bedingt. LXX Syr. lasen in v. 6 nach ^{עַלְמֵי} noch ^{בְּנֵי}, was wohl ursprüngl. ist vgl. v. 7. Der Relativs. führt lediglich den in ^{בְּנֵי} angedeuteten Gedanken weiter aus. v. 7 betont dieses Restes siegreiche Gewalt unter den Völkern. v. 8 wendet sich der Proph. an diesen Rest und schliesst mit dem Wunsche, dass er siegreich seine Feinde überwinden möge. Aber mit Recht bemerkt Wellh., dass nach v. 7 ein Wunsch hier nicht mehr an der Stelle ist, sondern überzeugte Hoffnung, man wird daher richtiger ^{בְּנֵי} lesen vgl. LXX. Zu ^{בְּנֵי} vgl. Jes 26n. Dtn 3227. Ex 118, der Gegens. ist das Schlafherabhängen der Hand des Verzagten und Kraftlosen. Auch diese vv. haben bei den Proph. der assyr. Periode keine Analogie, erst in der späteren Zeit spielen diese Hoffnungen eine hervorragende Rolle in dem eschatologischen Gemälde vgl. Jes 4925f. 6012. Zeh 1411f.

v. 9—13. Jahve entfernt aus ihrer Mitte alles, was ihm nicht gefällt: die Mittel der äusseren Macht, Zaubereien, Gottesbilder, Ascheren und Masseben. v. 9. 10 die Vernichtung der Mittel äusserer Macht. Die Rosse kommen wesentlich als Kriegssrosse, die Wagen als Kriegswagen in Betracht vgl. Jes 27. 3016. 311. Zeh 910. Dtn 201. 1716. Die ^{עֲרֵב} sind die mit Mauern und Thürmen versehenen festen Städte, die den Gegens. zu den offenen Orten bilden. Diese ummauerten Städte und Festungen verschwinden in jener Endzeit vgl. Hos 814, weil sie eine Zeit des ungetrübten Friedens sein wird vgl. Jes 94ff. 111ff. und hes. Ez 3811. v. 11 wendet sich gegen die Zauberei. Welcher Art ^{עֲרֵב} waren, die anscheinend mit den Händen verwandt wurden, wissen wir ebenso wenig, als uns ^{עֲרֵב} seiner eigentl. Bedeutung nach klar ist vgl. Jes 26. 819. v. 12. 13 bedrohen verschiedene Gegenstände des Cultus: Ascheren, Masseben und Bilder. Der Widerspruch gegen die Bilder vgl. 17 stammt aus der Zeit des Hosea und findet sich ebenso bei Jesaja, schon jener nennt sie Werke von Menschenhänden 85.6. 144 vgl. 210. 112. 105. LXX 132, nicht anders urtheilt Jes 3022. 317. Freilich lässt sich in der Zeit des Jesaja der Gegens. gegen die Ascheren und Masseben noch nicht nachweisen, er tritt uns erst in der Zeit des Jer. und Dtn. entgegen vgl. Dtn 1621f.; es wäre aber immerhin denkbar, dass er schon in die Zeit des Micha hineinreicht, da eine Umdeutung derselben jedenfalls älter ist; die eigentlichen Bamoth, gegen die sich das Dtn mit besonderer Energie wendet, werden hier noch nicht angetastet. Ueber die ursprüngl. Bedeutung der Ascheren und Masseben vgl. m. Arch. H, 18ff. Der Schluss des v. 13 ^{עֲרֵב} ist jedenfalls verderbt: dies Wort passt nicht in diesen Zusammenhang, zumal ja auch die Städte schon v. 10 erwähnt waren. Jener Grund spricht auch gegen die Aenderung in ^{עֲרֵב},

¹⁴Und ich will in Zorn und Grimm Rache nehmen an den Heiden, welche nicht gehorchen.

C. 6. ¹Höret, was Jahve redet: auf, rechte *vor* den Bergen, und die Hügel sollen deine Stimme hören. ²Höret, ihr Berge, Jahres Rechtsstreit, und *merket auf*, ihr Grundfesten der Erde, denn Jahve hat einen Rechtsstreit mit seinem Volke, und er rechtet mit Israel. ³Mein Volk, was habe ich dir gethan, und womit habe ich dich ermüdet: antworte mir! ⁴Habe ich dich doch aus Aegyptenland heraufgeführt und dich aus dem Hause der Knechtschaft erlöst

vielmehr ist wohl mit Steiner עֲצֻבֵי zu lesen, auch in II Chr 2418 stehen אֲשֵׁרִים und עֲצֻבֵי nebeneinander; dies עֲצֻבֵי passt zu עֲצֻבֵיךְ v. 12 vgl. 17 und ist wohl der allgemeine Name für jedes Gottesbild, während עֲצֻבֵיךְ nur die aus Holz oder Stein verfertigten bezeichnet. Zu diesen vv. und der Möglichkeit ihres Verständnisses aus der Zeit des Micha vgl. ZATW IV, 283f. v. 14 verkündigt das Gericht über die gottlose Heidenwelt, dieser v. gehört jedenfalls einer späteren Zeit zu, die ältere kennt diesen Gegensatz, nicht, in ihr handelt es sich immer um ein bestimmtes Volk, mit dem Isr. in politischen Conflict gekommen ist. Erst mit dem Hervortreten des Gedankens des universalen Weltreiches waren Vorstellungen möglich, wie sie hier v. 14 vorliegen vgl. Jes 6012. Zeh 1417f. Uebrigens steht dieser v. 14 in keiner inneren Verbindung mit v. 9—13.

Cap. 6, 1—8. Jahves Rechtsstreit gegen das undankbare Israel, das sich vergeblich damit zu vertheidigen sucht, dass es nicht wisse, was Jahve fordert. Es ist den Menschen längst gesagt, was er begehrt.

Die Worte Jahves v. 1 sind an den Proph. gerichtet, welcher als Sachwalter Jahves zu fungiren hat. Da der Rechtsstreit mit Isr. zu führen ist, und nach v. 2 die Berge und Hügel die Zeugen in demselben sind, so muss in אֵל, das nur «mit» sein kann, ein Textfehler stecken, offenbar ist mit LXX אֵל zu lesen. Pesh. übers. freilich, als hätte sie אֵל gehabt, doch ist diese Uebers. vielleicht Correctur nach dem Hebr., Barhebr. hat אֵל, was hebr. אֵל entsprechen würde. Zur Verwechslung von אֵל und אֵל vgl. Hos 125. Die Hügel sollen des Proph. Stimme hören, wenn er nämlich gegen Isr. die Anklage erhebt. v. 2 wendet sich der Proph. direct an die Berge als Zeugen seiner Anklage. Da אֵל אֵל dem אֵל identisch ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass auch jenes wie dies Vokativ ist. Das ist auch bei dem jetzigen Text beabsichtigt, nur ist 1) der Bau des v. auffallend und 2) האֵלִים bedenklich, da dies sich sonst nur von den perennirenden Bächen vgl. האֵלִים I Reg 82 findet, und als Adject. seine Stellung nach dem Subst. zu erwarten wäre. Man hat es daher geradezu als synon. von האֵלִים nehmen wollen, was aber an der Thatsache scheitert, dass der Ausdr., wie gesagt, sonst nie von Bergen gebraucht wird. Wellh. conjectirt sehr glücklich אֵלֵיךְ st. האֵלִים. Die Verderbniss entstand durch Verwechslung der in der althebr. Schrift ziemlich ähnlichen Buchstaben א und ה und Dittographie des folgenden א. Das Suff. in אֵלֵיךְ weist auf das Recht Jahves zu solichem Rechtsstreite hin. Die vv. 3—5 bringen die Anklage: Isr. ist undankbar, obgleich doch ein Blick in die Gesch. seiner Vergangenheit genügen sollte, um Jahves Gnadenerweisungen zu erkennen. Es ist eine rührende Klage voll heiligen Ernstes und herzwinnender Freundlichkeit. Die Thatsache des Undanks, der sich in Israels Abfall von Jahve offenbarte, ist zwar nicht direct ausgesprochen, liegt aber deutlich genug in den Fragen v. 3 angedeutet, welche betonen wollen, dass Isr. sich ohne Grund von Jahve gekränkt hat. אֵלֵיךְ ist im Hiph. Jem. ermüden und so es dahin bringen, dass man seiner überdrüssig wird. Dies Ermüden kann durch zu harte Forderungen Jes 4323, aber auch durch unerfüllte Zusagen Jer 231 geschehen: weder nach der einen noch nach der andern Seite können sie gegen Jahve (אֵל) etwas vorbringen. Diese negativen Fragen begründet v. 4 durch den Hinweis auf die von Jahve erfahrenen

und Mose, Ahron und Mirjam vor dir hergesandt. ⁵ Mein Volk, gedenke doch, was Balak, der König von Moab, plante, und was ihm Bilé'am, der Sohn des Bé'or, antwortete (von Šittim bis Gilgal), damit du Jahres Wohlthaten erkennest.

⁶ Womit soll ich Jahre entgegenkommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern, mit jährigen Kälbern ihm entgegenkommen?

Wohlthaten. Aegypten als **בְּרֵי עַמִּי** findet sich namentl. bei Dtn vgl. 5.6. 6.12. 7.8 u. ö. sowie in deuteronom. überarbeiteten Stellen wie Ex 20.2. 13.3. 14. Jeremja hat den Ausdr. nur 34.13, wo offenbar auf das Dtn. Rücksicht genommen wird. Zu **אֶרֶץ** vgl. bei JE Ex 4.11. 27—30 und zu **יָרֵי** vgl. E Ex 15.20f. v. 5 weist auf JE Num 22—24: Balak wollte durch Bileams Fluch Israel vernichten, dieser aber muss segnen statt zu fluchen. Es ist beachtenswerth, dass offenbar auch noch der Verf. unserer Vv. dem Fluch eine reale Bedeutung beilegt und mit einem gewissen Grauen an die Möglichkeit denkt, dass Balak seinen Willen durchgesetzt hätte. Die Worte **כִּי הָיָה עַל הַלֵּל** sind ohne Sinn und wahrscheinlich eine in den Text gedrungene Glosse, ohne dass wir freilich den Zweck derselben angeben könnten. Ewalds Vermuthung, dass damit auf den letzten Theil des Pentat. verwiesen werden sollte, in dem sich Bileams Gesch. finde, löst das Räthsel nicht — denn für wen sollte diese Verweisung bestimmt sein? — ganz abgesehen davon, dass Šittim die letzte Station in Moab, Gilgal aber die erste im Westjordanlande war, und die Bileamgesch. dazwischen keinen Raum findet. Steiner will ein von **יָרֵי** abhängiges **יָרֵי** ergänzen, sodass also auf den glücklich vollzogenen Jordanübergang hingewiesen wäre, aber die Art des Ausdrucks, die wir so gewinnen, ist für diesen Schriftsteller wenig wahrscheinlich. Als Subj. in dem Satze **יָרֵי** ist natürlich das in **יָרֵי** angesprochene Volk anzusehen. **יָרֵי** ist häufig in der späteren Sprache Jahves gerechtes Verhalten, durch das er die Gemeinde den Heiden gegenüber rechtfertigt, der Plur. bezeichnet die einzelnen Erweisungen dieser Gerechtigkeit Jahves vgl. 7.9. Ps 40.11. 36.11. 51.16. Vielleicht aber handelt es sich hier in diesem Rechtsstreit lediglich um Jahves Wohlverhalten der Untreue Israels gegenüber vgl. 1Sam 12.7ff. Smend A. Religionsgesch. 8. 421f. In dem Mangel an Erkenntniss ist des Volkes Verhalten begründet vgl. Hos 4.1. 6 u. ö. v. 6. 7 bringen des Volkes Rede, das die Anklage nicht etwa abweist, vielmehr gewissermassen zugiebt, aber es weiss nicht, womit es Jahve zufrieden stellen könnte, jedenfalls zeigt es sich bereit, selbst schwere Leistungen auf sich zu nehmen. Uebrigens wendet sich das Volk, wohl im Bewusstsein des Zornes Jahves, nicht an diesen selbst, sondern an den Propheten. Ein derartiges indirectes Zugeständniss der Schuld ist bedeutungsvoll, es ist begreiflich aus einer Zeit wie der des Manasse, wo der Abfall von Jahve gleichsam mit Händen zu greifen war. Wie anders stellte man sich solchen Anklagen der Proph. gegenüber in den Tagen des Jesaja und Micha! **יָרֵי** wie Dtn 23.5 „entgegenkommen“, zugleich empfängt dies **יָרֵי** seine spec. Farbe durch **יָרֵי**: nur in demüthiger Beugung kann der Staubgeborne sich dem Gott der Höhe d. h. dem in der Höhe Wohnenden vgl. Jes 33.5 57.15 nahen. Freilich ist Jahve in der vor-exilischen Zeit der in seinem Volk wohnende, erst seit dem Exil werden ähnl. Bezeichnungen wie hier für Jahve üblich, dennoch kennt auch die vorexilische Zeit den Gedanken, dass der durch die Sünde beleidigte Gott sich aus seinem Volke zeitweise zurückzieht Hos 5.15. Jes 18.4 und dann vom Himmel her mit seinen Gerichten erscheint vgl. 12f. Wenn von Brandopfern und nicht von Sündopfern die Rede ist, so hat das nicht seinen Grund darin, dass dem Volke noch immer die rechte Sündenerkenntniss fehlte. (Keil), sondern vielm. darin, dass zur Zeit der Abfassung unsers Stückes die Sündopfer als besondere Opferart noch nicht hervorgetreten waren, erst seit Ezechiel werden sie erwähnt, wenngleich er sie schon als bekannt voraussetzt vgl. m. Arch. II, 225ff. In der älteren Zeit hatte auch das Brandopfer unter Umständen den Zweck der Sühne, was selbst P. noch anerkennt vgl. m. Arch. II, 225. Jährige Kälber als Brand-

7 Hat Jahre an Tausenden von Widdern, an Myriaden von Oelbächen Wohlgefallen? Soll ich meinen Erstgeborenen für meine Missethat, die Frucht meines Leibes für die Sünde meiner Seele geben? 8 Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was Jahre von dir fordert: vielmehr Recht üben, Güte lieben und demüthig wandeln vor deinem Gott.

opfer zu bringen, war eine besondere Leistung, da diese Thiere ja schon viel früher opferfähig waren. v. 7 steigert die Leistung durch die Steigerung der Zahl der Opfergaben. In dem uns bekannten Opferritual hat das Oel nur eine sehr geringe Bedeutung, aus dieser Stelle, selbst wenn die Ströme Oels nur hypothetisch erwähnt werden, wie aus Gen 28a sind wir wohl berechtigt zu schliessen, dass das Oel einst eine grössere Bedeutung und selbständige Stellung im Cultus gehabt hat vgl. m. Arch. II, 208ff. ⁷²² wie ⁷²² kommt hier als Submittel in Betracht, und die Dahingabe des Erstgeborenen wird wohl als das Aeusserste, zu dem sich das Volk ev. bereit erklärt, erwähnt. Wegen dieser hier erwähnten Bereitwilligkeit, für die Sünde der Seele Kinder zu opfern — ein Opfer, das man in früherer Zeit wohl nur in Zeiten äussersten nationalen Unglücks darbrachte vgl. IIReg 16a — hat man diese vv. mit Recht der Zeit des Manasse zugeschrieben (Ewald u. a.), der selbst eines seiner Söhne opferte IIReg 21ff.; seitdem wurde diese Sitte ziemlich häufig, so dass Jeremja vgl. 73i. 19aff. und Ezechiel vgl. 20a sie scharf bekämpften, und zwar war das eine in den Cultus Jahves eingedrungene Sitte. Dass in den Tagen des Ahaz eine derartige Sitte trotz des Beispiels des Königs IIReg 16a so gut wie keine Nachfolge gefunden hat, durften wir wohl aus der Thatsache schliessen, dass Jesaja in seiner Polemik auf sie gar keine Rücksicht nimmt. v. 8 bringt auf des Volkes Fragen des Proph. Antwort. Sie hatten äussere Werke erwähnt und sich unter Umständen zu dem grössten Opfer, selbst dem des eignen Kindes, bereit erklärt, aber nichts von alledem will Jahve, denn alles das ist ohne sittlichen Werth, Jahve fordert vielmehr Recht thun, Barmherzigkeit lieben und demüthigen Wandel vor ihm. Jene erste Forderung ⁷²² hatte Amos in den Mittelpunkt gestellt vgl. Am 52i u. ö., zu ihr hatte Hosea die zweite hinzugefügt 6a vgl. 813 u. ö., hier tritt als neues Moment ⁷²² hinzu. Das Verb. ⁷²² kommt ausser unserer Stelle nur im Part. pass. Prv 112 vor als „züchtig, sittsam“, der Inf. bestimmt hier ⁷²² näher. Vielleicht bildet dies letzte Glied den Gegens. zu dem von Amos 68. 87 und Hosea 55. 710 getadelten ⁷²². In der Beurtheilung des Werthes der Opfer stimmt unser Verf. mit den vorerilischen Proph. Am 52iif. Hos 66. 813. Jes 11iif. Jer 72iif. vgl. ISam 1522. Ps 50 40iif. 5118f. u. s. w. überein. Im Beginn des v. ist mit LXX ⁷²² zu lesen, da Jahve unmöglich Subj. sein kann. Zu beachten ist auch das hier in der Anrede erscheinende ⁷²²: das Sittlich-Gute ist auch das Naturlich-Menschliche, eine Anschauung, die uns in ganz ähnlicher Weise bei Amos entgegentritt. Treffend hat übrigens Duhm Theol. der Proph. S. 186 darauf hingewiesen, wie die vv. 6—8 den fundamentalen Gegensatz zwischen der Gottesauffassung des Volkes und des Proph. offenbaren: dem Volke ist Gott unumschränkter, nach Willkür herrschender Despot, dessen Zorn, Laune, Blutdurst mit reichlichen Gaben, ja mit Aufopferung seiner selbst oder des Liebsten, was man besitzt, begutigt werden muss. Diesen Gottesbegriff fehlt somit jedes sittliche Moment, während dies grade bei dem Gottesbegriff des Propheten im eigentl. Mittelpunkt steht: Des Volkes Religionsauffassung ist nicht die Folge einer Veräusserlichung der prophetischen, sondern beide gehen von diametral entgegengesetzten Voraussetzungen aus. Vgl. Duhm S. 183ff. — Die Frage nach der Abfassung unserer vv. lässt sich mit völliger Sicherheit nicht beantworten. Gehören die vv. in die Zeit des Manasse, was am wahrscheinlichsten ist, vgl. zu v. 6f., so wäre damit die Abfassung durch Micha nicht gradezu ausgeschlossen, aber sehr wahrscheinlich ist sie nicht, weil Ton und Darstellung andere sind

⁹Horch! Jahre ruft der Stadt zu — Weisheit ist es, *seinen* Namen zu *fürchten* —; Höret, Stamm und *Versammlung* der Stadt: ¹⁰Soll ich *hinwegschießen* im Hause des Ererlers über die ungerechten Schätze und alles das verfluchte, schwindstüchtige Mass? ¹¹Soll ich ihn ungestraft lassen trotz ungerechter Wage und trotz falschem Gewicht im Beutel? ¹²Ihre Reichen sind

als in c. 1—3, namentlich die weiche gemüthvolle Art, die hier zum Durchbruch kommt, ist jenen capp. ganz fremd.

C. 6, 9—16 eine Klage über Ungerechtigkeit und Trug, die an der Tagesordnung sind und Jahves Gerichte über das Volk bringen. In v. 9 liegt ein corruptirter Text vor. Der Satz *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* giebt keinen Sinn. Casp. Keil u. A. wollten *יִשְׁרָאֵל* zum Subj. machen: Dein Name sucht Weisheit, d. h. hat die wahre Lebensweisheit im Auge, aber diese Bedeut. hat *יִשְׁרָאֵל* nicht, auch passt der so gewonnene Sinn nicht in den Zusammenhang; das gilt auch gegen die, welche *יִשְׁרָאֵל* zum Relativs. machen wollen, was sprachl. ebenfalls kaum zulässig ist, und übers.: Heil ist's, wer auf deinen Namen, d. i. dein Wafren, Acht hat. Die alten Verss. haben fast sämmtl. in *יִשְׁרָאֵל* eine Ableitung von *יִשְׁרָאֵל* gesehen und *יִשְׁרָאֵל* gelesen. Lesen wir *יִשְׁרָאֵל*, so kommt das als wirkl. Inf. in Betracht und ist darum nicht in den stat. constr. getreten vgl. Ps 86. *יִשְׁרָאֵל* findet sich sonst vorwiegend in der Chokmaliteratur, doch wird es durch Jes 28.29 als der älteren Zeit angehörig erwiesen. Ob LXX dies Wort nicht gelesen haben, sondern vielmehr *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל*, ist fraglich vgl. Ryssel zu d. St. Jedenfalls wird dieser Satz als parenthetischer betrachtet werden müssen, denn die Rede Jahves beginnt deutlich erst mit *יִשְׁרָאֵל*; sein Zweck kann kaum ein anderer als der sein, die Nothwendigkeit, Jahves Worten zu lauschen, zu begründen. Gewöhnlich nimmt man *יִשְׁרָאֵל* als Obj. und übers.: vernehmet die Zuchtruthe und den der sie bestellt hat, aber 1) ist *יִשְׁרָאֵל* sonst Masc., 2) ist die Indeterminat. auffallend, 3) ist der Satz *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* höchst schwulstig und überflüssig, 4) sähe man auch nicht, wie der Proph. dazu käme, für die in v. 14ff. angekündigte Strafe dies Bild zu gebrauchen. Die alten Verss. haben mit Recht *יִשְׁרָאֵל* als Vocat. gefasst. Das im Beginn von v. 10 stehende *יִשְׁרָאֵל* hat LXX als *יִשְׁרָאֵל* gelesen und zu v. 9 gezogen, was sich sehr empfiehlt 1) angesichts des *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל*, das in der Anrede *יִשְׁרָאֵל* erwarten lässt, 2) angesichts des auf *יִשְׁרָאֵל* offenbar folgenden *יִשְׁרָאֵל* interrog., vor dem das *יִשְׁרָאֵל* höchst auffallend wäre. Gegen lässt sich aus dem *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* auf keine Weise ein erträglicher Sinn gewinnen. Vielleicht ist mit Wellh. unter theilweiser Heranziehung der LXX zu lesen *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל*; Ryssel vermuthet, dass noch das Targ. st. *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* das nom. *יִשְׁרָאֵל* bzw. *יִשְׁרָאֵל* gelesen hat. Demnach ist zu übers.: höre, Stamm und Versammlung der Stadt. Natürlich ist bei *יִשְׁרָאֵל* an Juda gedacht. Die von Elhorst versuchte Wiederherstellung des v.: *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* ist nicht nur gewaltsam, sondern verstösst auch gegen den Sprachgebrauch, indem z. B. *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* mit *יִשְׁרָאֵל* nicht verbunden wird, auch sollte man, wie im ersten Satz, auch im zweiten ein Impf. erwarten. Uebrigens steht *יִשְׁרָאֵל* im Beginn des v. viell. als Anruf = unserem: »Hörche, so dass also *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* Subj. zu *יִשְׁרָאֵל* ist vgl. K. § 146 I Anm. I. v. 10 beginnt die Motivirung des in v. 14 erwähnten Gerichts. Gewöhnlich nahm man nach 11Sam 14.9 *יִשְׁרָאֵל* im Sinne von *יִשְׁרָאֵל*, was zweifellos an sich ohne Bedenken ist. Vergleicht man aber den Beginn von v. 11, so wird sich doch die Vermuthung von Wellh. empfehlen, auch hier die erste Person eines Impf. zu lesen und zwar *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* von *יִשְׁרָאֵל*; die mit Unrecht erworbenen Schätze und das betrügerische Maass kann Jahve nicht unbeachtet lassen. Zu *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* vgl. Am 8.5. Dtn 25.14. Zu *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* vgl. Dtn 25.16. Zu *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* als Accus. vgl. K. § 118, 2b. In v. 11 kann nur Jahve der Redende sein, demnach muss in *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* ein Fehler stecken, da diese Frage in Jahves Mund keinen Sinn giebt. Hier. übers.: num quid justificabo stateram impium, er las demnach wohl ein Impf. Pi., nur wird man nicht *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל* als Obj. ansehen dürfen, da das Verb mit *יִשְׁרָאֵל* nicht constr. wird, vielmehr ist mit Wellh. zu vocalisiren *יִשְׁרָאֵל יִשְׁרָאֵל*, das Suff. bezieht sich auf den v. 10 er-

roll von Frevel, ihre Einwohner reden Lüge, und ihre Zunge ist Trug in ihrem Munde. ¹³ So will denn auch ich *beginnen*, dich zu schlagen, zu verewüsten ob deiner Sünden. ¹⁴ Du sollst essen und nicht satt werden, während . . . in deinem Innern ist; du sollst fortschaffen(?) und nicht retten; und was du rettetest, will ich dem Schwerte geben. ¹⁵ Du sollst säen und nicht ernten; du sollst Oliven keltern und nicht mit Oel dich salben, Most, und nicht Wein trinken. ¹⁶ Du hast* die Satzungen Omris *beobachtet* und alles Thun des Hauses Ahab und bist gewandelt in ihren Rathschlüssen — damit ich *sie* zur Wüste mache und ihre Bewohner zum Gespött, und die Schmähung der *Völker* sollt ihr tragen.

wähnten מִי־יָדֶיךָ , der sich vor allen Gerichten geborgen meinte. Andere wollen wesentlich in demselben Sinn מִי־יָדֶיךָ lesen. Freilich findet sich sonst in diesem Sinn »rein, gerecht sein« d. h. »ungestraft lassen« das Verb nicht, sondern vielm. das Pi. von יָדַע bezw. das Hiph. von יָדַע , doch kann das kein Grund gegen diese Auffass. bei der auch sonst eigenthümlichen Darstellung unserer vv. sein vgl. v. 10 $\text{וְהָיָה כִּי־יִשָּׁעֶנְךָ וְהָיָה כִּי־יִשָּׁעֶנְךָ}$ u. s. w. Wage (זָנַב) und Gewichtssteine (אֲבָנִים) Dtn 2513. Lev 1936, die man in einem Beutel (כִּסֵּי) trug Prv 1611, gehören zusammen. v. 12 ist keine Antwort auf die Frage v. 10, so dass וְעַתָּה die Antwort einleitet wie II Sam 14. ISam 1520 (Hitz.), sondern וְעַתָּה ist wohl relativisch und der Satz als Ausruf zu fassen: statt sich an die Stadt zu wenden, redet Jahve im Zorn von ihr. Das Suff. bezieht sich auf die zwar nicht unmittelbar vorhergenannte aber doch überall gemeinte Stadt. וְעַתָּה , als das Innere der Reichen füllend, ist der Sinn zur Gewaltthat vgl. וְעַתָּה 38. וְעַתָּה als directes Praed. zu $\text{לִשְׁמֹעַ$ bringt den Ged. ihrer lügenerischen Rede auf den denkbar schärfsten Ausdr.: die Zunge ist Trug. Das Wort וְעַתָּה findet sich sonst nur in den Pss. v. 13 ff. bringen die Strafe. וְעַתָּה zieht den Schluss aus v. 10—12: weil du so ruchlos bist, will auch ich dich strafen. Ueberall findet sich hier ein Suff. der 2. Pers. masc., ohne dass ersichtlich ist, worauf sich dasselbe bezieht. Am wahrscheinlichsten bleibt es, dass dem Verf. וְעַתָּה bezw. die Bewohner der Stadt im Sinn lagen. Gewöhnl. erklärt man וְעַתָּה nach Analogie von וְעַתָּה vgl. Nah 319. Jer 3012, aber dadurch lässt sich unsere Art des Ausdr. nicht rechtfertigen, am wahrscheinlichsten ist doch mit den Verss. וְעַתָּה zu lesen und ihm sind die Inff. als Objecte unterzuordnen. Bei וְעַתָּה vermisst man ungern ein Obj., doch haben schon die Verss. nicht anders gelesen. v. 14 ff. weisen darauf hin, dass das Gericht durch einen über sie hereinbrechenden Krieg vollzogen werden wird. Daher ist wohl in v. 14a daran zu denken, dass sie, in der Stadt zusammengedrängt, nicht Nahrung genug zur Sättigung haben vgl. Lev 2625f. Jer 526. II Reg 625. וְעַתָּה ist fraglich. Gewöhnlich wird es durch Hunger. übers., doch ist in diesem Fall das Suff. sehr auffallend, ganz abgesehen davon, dass sich sprachlich diese Bedeutung nicht begründen lässt. LXX übers., als hätte sie eine Ableitung von וְעַתָּה gelesen. Die vorgeschlagenen Conjecturen befriedigen nicht: Cheyne will lesen: וְעַתָּה »deine Magerkeit« vgl. Ps 10921; Elhorst וְעַתָּה en het zal u neêrgedrukt doen zijn. Auch וְעַתָּה ist nicht ohne Schwierigkeit. Meist erklärt man: nnd du wirst fortschaffen, aber וְעַתָּה kommt so sonst nicht vor, sondern es wird von dem Verücken der Grenzen gebraucht vgl. Hos 510. Dtn 1914. 2717 u. ö. Bei וְעַתָּה ist wohl in erster Linie an die in Sicherheit gebrachten Weiber und Kinder gedacht, die bei Eroberung der Stadt in die Hand der Feinde fallen; bei וְעַתָּה hat er wohl die Habe im Sinn, die sie vor dem Feinde nicht in Sicherheit bringen können vgl. Jes 529. v. 15 droht, dass diese Feinde auch Judas Ernte einheimsen werden vgl. Am 511. Zu וְעַתָּה vgl. Dtn 2810. v. 16 fasst noch einmal Sünde und Strafe kurz zusammen. Der Text ist ohne Zweifel verderbt. Weder ist die 3te Pers. hier verständlich, noch giebt das Hithp. einen Sinn — es wird immer in der Bedeut.: sich vor etwas hüten,

C. 7. ¹ *Weh mir, denn ich bin gleich *denen*, die Obst und *Wein-
nachlese einsammeln*: es ist keine Traube zum Essen da, keine Feige, nach
der mich's gelüstet. ² *Geschurunden sind die Frommen aus dem Lande, und**

in Acht nehmen, gebraucht — noch findet sich bei dem Hithp. der Accus. LXX Pesch. haben übers., als hätten sie gelesen *וַיִּשְׁמְרוּ*, und das giebt in der That einen treffl. Sinn. Was unter den Satzungen 'Omris zu verstehen ist, ist nicht ganz klar, wahrscheinlich kommt 'Omri hier lediglich als Vater des Ahab und Stifter einer neuen Dynastie in Betracht. IReg 1625 hat freilich über 'Omri ein besonders ungünstiges Urtheil. Im Wesentl. werden *וַיִּשְׁמְרוּ בְּיַד אֲהָב* und *וַיִּשְׁמְרוּ בְּיַד אֲהָב* sich wohl decken. Was Ahab angeht, so ist wohl weniger an seine Stellung zum Baalcultus IReg 163ff. bezw. zu den Propheten zu denken vgl. IReg 2226, denn nichts im Zusammenhange weist hier darauf, als vielmehr an Vergewaltigungen wie IReg 21 vgl. v. 12. Statt *וַיִּשְׁמְרוּ* ist vielleicht *וַיִּשְׁמְרוּ* zu lesen, doch vgl. den Schluss des v. Durch die Erwähnung des Ahab wird zugleich die in *וַיִּשְׁמְרוּ* folgende Strafe gut vorbereitet, denn das furchtbare Gericht, von dem das Haus des Ahab ereilt wurde, blieb lange Zeit den folgenden Geschlechtern in Erinnerung vgl. IReg 219ff. IIReg 930ff. *וַיִּשְׁמְרוּ* stellt die Strafe als von den Frevlern beabsichtigt dar wie öfter: sie hätten es eben wissen können, dass dies und nichts anderes die nothwendige Folge ihrer Handlungsweise sein würde. Da mit der 2. Pers. Sing. zweifellos das Volk bzw. der Stamm (*בְּנֵי*) angeredet war, so müsste *וַיִּשְׁמְרוּ* Entsetzen, Gegenstand des Entsetzens, sein vgl. Jer 198. 259 u. ö. Was aber ist mit *וַיִּשְׁמְרוּ* anzufangen? Das Suff. der 3. Pers. neben dem *אֲהָב* ist sehr auffallend. Pont u. a. wollen *וַיִּשְׁמְרוּ* lesen, aber das ist unmöglich, höchstens könnte man an das Suff. der 2. Pers. f. m. denken, dann müssten aber die sämmtl. Anreden von v. 13 ab entsprechend geändert werden, in diesem Fall würde die Stadt als angeredet zu denken sein. Eine derartige Correctur wäre aber zu gewaltsam. Wahrscheinlich ist *אֲהָב* st. *אֲהָב* zu lesen, was eine Stütze an *וַיִּשְׁמְרוּ* v. 12 hat. Dann steht *וַיִּשְׁמְרוּ* in seiner eigentl. Bedeut.: 'Verwüstung'. Danach ist *וַיִּשְׁמְרוּ* verständlich: Jerusalems Bewohnerschaft wird ein Gegenstand des Gespöts vgl. Jer 5137. 2518. Am Schluss geht der Inf. in das Verb. fin. über. Da aber Jerusalems Einwohner, also *בְּנֵי יִרְמָה*, angeredet sind, so giebt *וַיִּשְׁמְרוּ* keinen befriedigenden Sinn: diese Frevler haben das Recht Jahves Volk zu sein verwirkt, sie werden nicht um desswillen von den Heiden geschmäht, weil sie von diesen sieb sondern und ihre angestammte Eigenart (*וַיִּשְׁמְרוּ*) bewahren, sondern als die vom Gerichte Ereilten werden sie von Schimpf und Schande getroffen. Es ist daher offenbar mit LXX *וַיִּשְׁמְרוּ* st. *וַיִּשְׁמְרוּ* zu lesen. — Ein Zusammenhang unseres Stückes, das sich fast ausschliesslich um Jerusalem und seine Einwohner dreht, mit dem vorhergehenden lässt sich nicht aufzeigen, beide sind wahrscheinlich selbständig, worauf auch die verschiedene Darstellung und der Ton beider führen. Es ist freilich möglich, dass unser Stück im Wesentlichen derselben Zeit zugehört. Bei den hier vorliegenden Gedanken, zu denen sich Parallelen in den verschiedensten Zeiten aufweisen lassen, wird sich die Frage nach dem Alter unseres Stückes freilich nicht mit irgend einer Sicherheit entscheiden lassen.

C. 7, 1—6 ist eine Klage Zions über die Verderbtheit ihrer Kinder. Ein Zusammenhang mit c. 6 lässt sich überzeugend nicht beweisen (Kuenen, Wellh.), doch könnten die Verse derselben Zeit wie c. 69ff. zugehören vgl. 72ff. und 69—12. Mit Sicherheit wird sich die Abfassungszeit freilich kaum bestimmen lassen, da wir auch aus späterer Zeit ähnliche Klagen haben, Wellh. erinnert an Stücke wie Zph 31ff. Mal 324 und verschiedene Psalmen Ps 121ff. 141ff. vgl. auch Jes 591ff. Wegen des *וַיִּשְׁמְרוּ* kann Jahve in v. 1 nicht der Redende sein, vielmehr ist es Zion bzw. der Proph. vgl. v. 4 im Namen der Gemeinde. Die folgenden Worte liegen schwerlich im ursprüngl. Text vor. Wellh. hat darauf hingewiesen, dass man dem *וַיִּשְׁמְרוּ* entsprechend auch in *וַיִּשְׁמְרוּ* ein coner. erwarten sollte, und zwar läge es nahe, an die Reste im Feigengarten vgl. 1b neben den Resten im Weinberg (*וַיִּשְׁמְרוּ*) zu denken, was aber sprachlich nicht zulässig ist, da

einen Redlichen unter den Menschen gibt es nicht, sie alle lauern auf Blut, einer fängt den andern im Netz. ³Auf das Böse üben sie(?) *ihre* Hände ein, der Fürst verlangt, der Richter *richtet* für Bezahlung, und der Grosse entscheidet nach dem Gelüsten seiner Seele . . . und sie verdrehen es. ⁴Ihr Bester gleicht den Dornen und *ihr* Redlichster *der* Dornhecke; der Tag deiner Späher, (deine Heimsuchung) kommt, da wird ihre Bestürzung erfolgen.

in פסח der Begriff des Restes nicht liegt. LXX hat nur פסח gelesen. Es wäre möglich, dass ein dem פסח entsprechender Begriff vor פסח und nach פסח ausgefallen oder, was mir wahrscheinlicher ist, dass vielleicht st. פסח vor פסח ein פסח zu lesen ist, v. 1a empfinge seinen vollen Sinn erst durch 1b, und פסח wäre spec. im Sinne von Feigen zu verstehen vgl. II Sam 16ff. So schliesse sich v. 1b besser an v. 1a an, als das bei der Auffass. von Wellh. der Fall ist. In v. 1b ist פסח von dem zu ergänzenden פסח abhängig, so dass פסח פסח Relativs. dazu ist vgl. K. § 152, 3. 155, 2. v. 2 erläutert das Bild in 1b: פסח und פסח entsprechen der Traube und Frühfeige. Dem parallelen פסח entspr. bezeichnet פסח lediglich das Geschwunden-, nicht aber das Umgekommensein, und פסח ist nicht die Erde (Keil), sondern das Land, auch פסח fordert nicht jene Erkl., es sind die Leute. Zum Accus. פסח vgl. K. § 117, 5bβ. v. 3 giebt die Ausführung zu v. 2, doch ist der Text jedenfalls corrupt, denn das erste Glied giebt keinen Sinn. LXX Pesch. haben פסח gelesen, LXX hat es auch als Obj. zu jenem Verb. gefasst, dass sie an Stelle von פסח lasen (ἀπομαρτυροῦν). Das jetzige פסח hat dazu verleitet פסח als Inf. Hiph. anzusehen, es ist offenbar aber Nom., und weil auf diesen Begriff פסח פסח der Nachdr. liegt, steht er voran. Was freilich an Stelle von פסח zu lesen ist, bleibt fraglich. Jedenfalls kommt man ohne Verb. zu פסח als Obj. nicht aus, da die Auffass.: ihre Hände sind auf das Böse gerichtet nicht möglich ist, dafür wäre פסח oder פסח notwendig; Keils Erkl. aber: am Bösen sind die Hände naml. beschäftigt ist eine unhebraische Wendung. פסח פסח zeichnet die schamlose Habgier der Gewaltthaber, für deren Regiment das Fordern geradezu charakteristisch ist. Zu פסח פסח fehlt ein Prädic., da פסח allein nicht genügt, wahrscheinl. ist nach פסח ein פסח ausgefallen. Die Verbindung mit dem Folgenden, so dass zu lesen wäre פסח פסח פסח, empfiehlt sich nicht, weder würde man diese Stellung des פסח פסח erwarten, noch passt das פסח פסח zu dem פסח, denn thatsächlich vollführt er ja doch, was der Grosse wünscht, auf diesen aber das Suff. in פסח zu beziehen, ist nicht möglich. פסח wird von dem Fällen von Entscheidungen zu verstehen sein. Zu פסח im Sinn der bösen Begierde vgl. Prov 103. Gewöhnlich sieht man in פסח die Hervorhebung des Suff. in פסח vgl. K. § 135, 2b, aber der Zweck dieser Heraushebung des Suff. ist nicht ersichtlich (Keil), wesswegen Keil פסח als nachdrückliche Wiederholung des Subj. פסח auffasst, aber ein Grund für dieselbe ist ebensowenig zu erkennen, wie die Stellung am Schlusse des Satzes verständlich ist. Da das Suff. in פסח ohne Beziehung ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass hinter פסח eine Reihe von Worten ausgefallen ist, unter ihnen auch ein Femin., auf das sich dies Suff. bezieht. Ob übrigens פסח richtig überliefert ist, ist sehr fraglich. LXX übers. ἐξολογῶν, scheint also das Hiph. von פסח gelesen zu haben; Pesch. hat viell. פסח gelesen. Bei der verstümmelten Gestalt des Schlusses von v. 3 wird sich schwer feststellen lassen, was etwa an Stelle von פסח gestanden hat. Ob vielleicht פסח (Wellh.)? Ein derartiger Gedanke der Verkehrung des Rechts bezw. der von Gott gewollten Ordnung würde gut in den Zusammenhang passen. v. 4a schliesst die Schilderung ab, um in 1b sofort auf die Strafe hinzuweisen. Neben פסח ist das völlig indeterminirte פסח auffallend, offenbar ist das folgende פסח heranzuziehen = פסח; und dann vielleicht פסח zu lesen vgl. Symm. ὡς ἐξ ἐμψαυνοῦ. Wollte man פסח nicht einsetzen, so müsste ein פסח an פסח angefügt werden, פסח könnte aber dann schwerlich Comparativ sein: er ist schlimmer als die Dornhecke, denn wenn auch das Adjectiv ergänzt werden könnte

⁵ Traut nicht dem Nächsten, verlasst euch nicht auf den Freund, vor dem Weibe, das an deiner Brust liegt, hüte die Pforten deines Mundes. ⁶ Denn der Sohn verachtet den Vater, die Tochter erhebt sich wider die Mutter, die Schwiegertochter wider die Schwiegermutter, und eines Jeden Feinde sind seine Hausgenossen

⁷ . . . Ich aber will nach Jahre ausschauen, will harren auf den Gott

vgl. K. § 133, 1 Anm. 3, so legt doch das parallele α diese Auffassung nicht nahe, vielmehr wird es wohl die Zugehörigkeit ausdrücken, eine Wendung, die noch stärker als α den Character von $\alpha\alpha$ zum Ausdr. bringt. Die Suff. von $\alpha\alpha$ und $\alpha\alpha$ dienen dazu, den Superlat. zu bezeichnen vgl. K. § 133, 3. $\alpha\alpha$ ist wahrscheinl. solanum cordatum,

eine Art Dornstrauch = $\alpha\alpha$ vgl. Lane zu d. W. und Löw Pflanzennamen 147. Der Sinn des Gleichnisses ist klar: auch der Beste unter ihnen taugt nichts, er verletzt nur und schadet nur. Die alten Verss. haben in 4a anscheinend einen andern Text gelesen, der aber werthlos ist vgl. Vollers und Sebök zu d. St. In v. 4b ist das Volk angeredet, wie das aus $\alpha\alpha\alpha$ klar hervorgeht, freilich liegt die Vermuthung nahe, dass $\alpha\alpha\alpha$ erklärende Glosse zu $\alpha\alpha\alpha$ ist und die Aenderung des urspr. $\alpha\alpha$ in $\alpha\alpha$ nach sich gezogen hat. Zu $\alpha\alpha\alpha$ als Bezeichnung des Proph. vgl. Jes 21a. Hab 21, die gewöhnlichere ist freilich $\alpha\alpha$ Jer 617. Ez 317. 337 u. ö., das durch die Annahme leicht zu gewinnen wäre, dass α durch Dittographie entstanden ist, doch ist die Aenderung nicht nöthig. Zu $\alpha\alpha\alpha$ vgl. Am 67 u. ö. Auch Jes 22a heisst der grosse Gerichtstag $\alpha\alpha\alpha$, der Tag der Verwirrung, wo sie nicht aus- noch einwissen. Zweifelloß schaut 4b auf eine Reihe von Gerichtsdrohungen früherer Propheten zurück. v. 5f. setzen die Schilderung der sittl. Verkommenheit fort, aber nur in der Form der Warnung: keiner soll dem andern trauen. In $\alpha\alpha$, $\alpha\alpha$ und $\alpha\alpha\alpha$ liegt eine deutliche Steigerung vor: selbst die engste Gemeinschaft schützt nicht vor Verrath. v. 6 begründet die Mahnung mit dem Hinweis darauf, dass alle Bande des Bluts und der Pietät zerrissen sind. Zu $\alpha\alpha\alpha$ vgl. Dtn 3215. Jer 1421. $\alpha\alpha\alpha$ sind nicht die Familie, sondern die Diener vgl. Gen 1723. 27. 3911. II Sam 1217f. Job 1915. In Mt 1035f. vgl. Lc 1253 werden diese Worte von Chr. freilich auf die Zeit der $\alpha\alpha\alpha$ bezogen, aber daraus folgt nicht, dass wir auch hier diese vv. so aufzufassen haben (Keil), vielm. kann nach v. 2—4a doch wohl darüber kein Zweifel sein, dass die dort begonnene Schilderung in anderer Form hier fortgeführt wird. Auffallend ist freilich die Thatsache, dass mit dieser Schilderung unser Stück plötzlich abbricht, denn v. 7 beginnt ein andrer Abschnitt, der von ganz andern Voraussetzungen ausgeht, man erwartete eine weitere Darlegung des kurz in 4b angedeuteten Gerichts. Wahrscheinlich ist dieser Schluss durch v. 7ff. verdrängt.

v. 7—20. Während 71—6 die Strafe noch in Aussicht steht, aber auf den sichern Eintritt derselben hingewiesen wird, weil alle Bande der Sitte und Zucht sich gelöst haben, ist nach v. 7ff. die Strafe offenbar eingetreten und Zion weiss, dass diese Strafe um ihrer Sünden willen über sie gekommen ist. Aber indem Zion sich demüthigt und sich bereit erklärt, willig die Strafe zu tragen, giebt sie doch zugleich der Hoffnung Ausdruck, dass das nicht ewig währen, sondern Jahre sich wieder ihrer annehmen und ihre Sache gegen die Feinde führen wird, welche zu schanden werden v. 7—10. Im Anschluss an dieses Wort Zions verkündigt Jahve bzw. der Prophet im Namen Jahves v. 11—13 eine bessere Zukunft: jener grosse Tag, wo sich Zions Geschick wendet, wird der Zeitpunkt des Wiederaufbaus der Mauern sein, dann werden von aller Welt Enden die Exulanten heimkehren. Zum Schluss tritt der Proph. mit der Bitte hervor, Jahve möge sein Volk leiten, das jetzt einsam in der Wildniss wohne, damit sie wieder wie einst in Gilead und Basan weiden, die Feinde aber sollen überwunden werden, damit sie Jahve in Zion ihre Huldigungen darbringen, ja Jahve möge sein Volk wieder hegnadigen wie einst in alter Zeit v. 14—20. — Aus dieser Inhaltsübersicht ist klar, dass

meines Heils, mein Gott wird mich hören. ⁸ *Freue dich nicht, meine Feindin, über mich, wenn ich gefallen bin, so stehe ich wieder auf, wenn ich in Finsterniss sitze, so ist Jahve mein Licht.* ⁹ *Den Zorn Jahves will ich tragen, denn ich habe an ihm gesündigt, bis dass er meine Sache führt und mein Recht vertritt, mich an das Licht herausführt, dass ich seine Gerechtigkeit sehe.* ¹⁰ *Sehen soll es meine Feindin und Schmach wird sie bedecken, die zu mir sprach: »wo* ist Jahve, dein Gott. Meine Augen werden sich an ihr weiden, dann wird sie zertreten werden wie Gassenkoth.*

die Situation, welche 7ff. voraussetzen, eine völlig andere ist als in c. 61—76: während 61ff. überall das Gericht noch bevorsteht und dem verstockten Volke gedroht wird, seufzt das Volk hier unter demselben und erkennt es als eine gerechte Vergeltung an; ist jenen Abschnitten die Drohung, so diesem der Trost und die Hoffnung characteristisch. Als Zeit der Abfassung wird gewöhnlich die Zeit des Exils angenommen. Und in der That hat das Stück die auffallendste Verwandtschaft in Ton und Inhalt mit Jes 40ff. Giesebrecht (Beiträge zur Jesaiakritik S. 217) hat aber darauf aufmerksam gemacht, dass die eigenthümliche Gegenüberstellung nicht von Zion und Babel, sondern von Zion und der Heidenwelt, der Gedanke der Rückkehr der Exulanten nicht aus Babel, sondern aus Assur und Aegypten und von den Enden der Erde her besser aus der nachexilischen Zeit sich verstehen lasse vgl. Zeh 10¹⁰, die nachexilische Gemeinde sei das betende Subj. Damit stimmt sowohl der Hinweis auf den noch ausstehenden Bau der Mauern — sie wurden erst unter Nchemia gebaut — als auch der Hinweis auf das in der Wildniss wohnende Volk und die Hoffnung, dass sie Gilead und Basan besiedeln mögen vgl. Zeh 10¹⁰. — v. 7 beginnt sofort mit dem Ausdr. der Hoffnung: trotzdem das Gericht über die Gemeinde gekommen ist, will sie dennoch nicht verzagen, sondern auf Jahve hoffen, von dem sie schliesslich das Heil erwartet vgl. Jes 17¹⁰. Ps 27⁹, er bleibt ihr Gott, der sie erhören wird. In der Gewissheit dieser Hilfe ruft sie ihren Feinden zu, sich nicht über den Untergang zu freuen v. 8, weil er nicht das Ende, sondern nur Durchgangspunkt ist. Zu צַדִּיק als Umschreibung eines Collect. vgl. יְיָ צַדִּיק u. ähnl. K. § 122, 4 c. שָׂרָה mit ל' von der Schadenfreude vgl. Ps 35^{19.24.38.17}. Ob 12 u. 8. Thatsächlich geben כִּי בְּלֹאֵי הוֹשִׁיעַ die Begründung zu der Ermahnung, doch wird man כִּי nicht causal, sondern hypothet. fassen müssen, was das zweite כִּי nahe legt. Freilich handelt es sich um eine Bedingung, die thatsächlich eingetreten ist, dementsprechend wird aber auch die Folge sicher eintreten. Zu הָלַךְ vom Untergange der Macht vgl. Am 5². Zu אָשֶׁב בְּחֹשֶׁךְ in Finsterniss d. i. Unglück sitzen vgl. Am 5¹⁸. Jes 9^{1.42.7}. Jahve ist ihnen Licht, insofern er durch seine Verheissungen die Finsterniss aufhebt, die Geduld und Hoffnung im Herzen lebendig macht und so das Unglück überwinden hilft. Im Bewusstsein ihrer Sünde trägt Zion geduldig das Leid, in dem Jahves Zorn zum Ausdruck kommt, zugleich aber wird die Hoffnung lebendig, dass das Gericht ein Ende haben wird, wenn es seinen Zweck erfüllte. v. 9. Die Heiden waren zwar Werkzeuge in der Hand Jahves zur Vollführung des Gerichts an Israel, aber sie überschritten ihre Befugnisse, insofern sie nicht nur züchtigen, sondern vernichten wollten vgl. Jes 10^{5ff}. Hab 1¹¹. Dadurch setzten sie sich selbst Israel gegenüber ins Unrecht und verletzten sein Recht. Von dieser Anschauung aus ist hier davon die Rede, dass Jahve Israels Sachwalter den Heiden gegenüber ist, der Israels Rechtsstreit (צַדִּיק) führt und ihm zu seinem Recht (צַדִּיק) verhilft. Seine Gerechtigkeit kommt in der Vernichtung der Heiden und der Errettung Israels zum thatsächlichen Ausdruck. Zu יִשְׂרָאֵל לֹאֵר vgl. אָשֶׁב בְּחֹשֶׁךְ v. 8. Dann sollen die Feinde beschämt werden, und statt dass sie Israels Vernichtung schauen, werden sich Israels Augen an ihrem Untergang weiden. v. 10. Zu יִשְׂרָאֵל vgl. K. § 75, Anm. I, 3b. Zu יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל vgl. Ob 10. Ez 7¹⁸. Die Frage: »wo ist Jahves ist Ausdr. des Spottes vgl. Jo 2¹⁷. Ps 79^{10.115.2}. Offenbar war das eine sprichwörtl. Formel, es ist daher auch

¹¹ Ein Tag, deine Mauern wiederaufzubauen, ist jener Tag, jener Tag. ¹² Zu dir werden *sie* kommen von Assur *bis* Aegypten und von Aegypten bis zum Strom, vom Meer zum Meer und zum Berg *vom* Berg.

sehr wahrscheinlich, dass für אֶת vgl. II Reg 1913 vielmehr wie überall בְּ zu lesen ist. Zu וְיָמֵי von der Zukunft vgl. v. 4 und zu $\text{וְיָמֵי מִלְּפָנֶיךָ יְיָ}$ vgl. Jes 10a. In v. 11—13 wird zweifellos das bisher redende Subj. angeredet, als redendes Subj. in diesen vv. kann nur Jahve bzw. der Propb. im Namen Jahves gedacht werden. Die vorher ausgesprochene Hoffnung erscheint hier als Verheissung. Der Text in v. 11 ist wahrscheinlich verderbt. Gewöhnlich nimmt man יִהְיֶה יוֹם כִּי als einen Satz: 'sein Tag deine Mauern zu banen kommt', aber dies Prädic. könnte nicht entbehrt werden, vielm. ist offenbar יִהְיֶה יוֹם heranzuziehen, es ist Subj. während die drei ersten Worte Prädic. sind wie Zph 115 (Klein.). Bei יִהְיֶה יוֹם sollte man eigentl. die Determination erwarten vgl. K. § 126, 5 Anm. 1a. Sehr wahrscheinlich ist die Heranziehung von יִהְיֶה יוֹם vom Anfang von v. 12 an den Schluss von v. 11 (Klein.), so wird nicht nur 11b dem v. 11a, sondern auch v. 12 init. dem v. 13 init. conform. Freilich ist v. 11b jetzt völlig verderbt. Gewöhnlich versteht man בְּ von dem eben erwähnten Tag; fern ist das Ziel jenes Tages, aber ein derartiger Ged. passt gar nicht in den glaubensfreudigen und hoffnungsfrohen Ton dieser vv.: völlig unmöglich wird diese Erklärung natürlich dann, wenn man mit בְּ v. 11 schliesst, denn dann hätte בְּ ein auf יִהְיֶה יוֹם bezügliches Suff. nicht entbehren können. Nicht minder ist aber auch die andere Auffass. unmöglich, nach der בְּ von der Landesgrenze (Or.) bzw. von der Ortslage der Mauern (Hitz.) zu verstehen wäre, auch in diesem Fall hätte eine nähere Bestimmung von בְּ nicht entbehrt werden können, auch wäre בְּ nicht der geeignete Ausdruck, um das Hinausgerücktwerden der Mauern zu bezeichnen. Man wird die Erkl. des MT. aufgeben müssen, er ist verderbt, wotür auch das indeterminierte יִהְיֶה יוֹם spricht. Das Suff. der 2. Pers. fem. in יִהְיֶה יוֹם bezieht sich natürlich auf Zion, dessen Mauern ja bekanntlich erst in den Tagen des Artaxerxes und Nehemia gebaut wurden vgl. Esr 4ff. Neh 1ff. Die Behauptung Keils, dass die Tochter Zion mit einem Weinberge verglichen werde, von dessen Umzäunung יִהְיֶה יוֹם zu verstehen sei, hat im Texte nicht den geringsten Anhalt. v. 12 weist auf die Bevölkerung jener Zeit der Wiederbegnadigung hin. Offenbar kann die in v. 12 angeredete Person keine andere als die in v. 11 sein, es fällt daher der Wechsel des Geschlechts auf, man wird deshalb auch hier wohl וְיָמֵי lesen müssen; viell. bezogen die Mass. das Suff. in וְיָמֵי auf בְּ (Hitz.). Nicht minder muss in $\text{וְיָמֵי מִלְּפָנֶיךָ יְיָ}$ ein Textfehler stecken. Nach dem jetzigen Text müsste das noch von יִהְיֶה יוֹם abhängig sein, dem parallelen Glied entsprechend erwartete man aber nach יִהְיֶה יוֹם ein den andern Endpunkt einführendes וְ . Man wird daher wohl mit Wellh. וְיָמֵי st. וְיָמֵי lesen müssen. Unter וְיָמֵי hat man an den Euphrat zu denken, so dass die beiden ersten Glieder also im Wesentl. identisch sind: Assur bzw. Euphrat bezeichnet den äussersten Norden, Aegypten den Süden. יִהְיֶה יוֹם muss natürlich als Accus. gedacht sein und ebenso וְיָמֵי , dann aber kann וְיָמֵי nur aus וְיָמֵי verderbt sein vgl. LXX Vulg. An bestimmte Meere ist ebenso wenig wie an bestimmte Berge zu denken, sondern der Ausdr. in seiner Allgemeinheit zu lassen: vom Meer zum Meer und vom Berg zum Berg. Statt וְיָמֵי wird man besser den Plur. וְיָמֵי lesen. Wer Subj. dieses וְיָמֵי ist, wird nicht ausdrückl. gesagt, öfter denkt man die bekehrten Feinde als Subj. (Keil u. a.), aber grade darauf führt in diesem Zusammenhange vgl. v. 9f. nichts, ja nach v. 9f. scheint diese Auffassung, ohne ausdrückliche Heraushebung dieses Subj., gradezu ausgeschlossen. Vielmehr hat man an die Exulanten zu denken. Dann ist freilich grade dieser v. bezeichnend für die Zeit der Entstehung. Wäre in der That, wie man gewöhnlich annimmt, die Zeit des babylon. Exils die Zeit der Entstehung unserer vv., so erwartete man eine derartige Bezeichnung der Wohnorte der Exulanten nicht, jedenfalls sollte Babylonien doch besonders herausgehoben sein. Wir werden daher durch diesen

¹³ Die Erde aber wird verwüstet werden wegen ihrer Bewohner ob der Frucht ihrer Handlungen.

¹⁴ Weide dein Volk mit deinem Stabe, die Schafe deines Erbes, die einsam wohnen in der Wildniss mitten im Fruchtgefilde, dass sie wieder Basan

v. wahrscheinlich in spätere Zeit geführt. Die zuletzt noch von Orelli versuchte Erklärung, dass nämlich die erste Ortsangabe auf die Exulanten, die zweite aber auf die in Palästina zwischen todtem und mittelländ. Meer wohnenden Juden sich beziehe, ist weder nach dem Zusammenhange, noch nach den Parallelen Zeh 910. Ps 72s wahrscheinlich. v. 13 kann im Zusammenhange nur auf die Verwüstung der Erde mit Ausschl. Kanaans bezogen werden, wie schon die Rabb. erklärten, Steiner führt als Parallele zu לְעֵלְמָה הָאֵרֶץ die לְעֵלְמָה הָאֵרֶץ mit Ausschl. Palästinas לְעֵלְמָה הָאֵרֶץ Jer 32w im Sinne der übrigen Menschheit neben לְעֵלְמָה הָאֵרֶץ an. לְעֵלְמָה הָאֵרֶץ erklären לְעֵלְמָה הָאֵרֶץ näher, v. 13 giebt so die Ausführung zu v. 10. Hitz. Klein. u. a. verstehen unter לְעֵלְמָה הָאֵרֶץ Palästina, so dass also v. 13 über v. 11f. zurückgriffe: ehe es zu dieser glücklichen Zukunft kommt, muss Palästina noch verwüstet werden. Aber diese Auffass. verkennt den historischen Hintergrund dieser vv. vgl. v. 8f. und ist auch sprachlich kaum möglich; wäre wirklich dieser Sinn beabsichtigt, hätte der v. kaum durch Waw cons. an v. 11f. angeschlossen werden können. v. 14ff. bringen des Proph. Fürbitte für sein Volk um Erfüllung des vorher Verheissenen. Jahve, der Hirt Israels Gen 4921. Ps 23ff. 802, wird angeredet, daher statt des häufigeren יְיָ הָאֱלֹהִים von יְיָ הָאֱלֹהִים die Rede. Zu יְיָ הָאֱלֹהִים dem Hirtenstab vgl. Ps 234. Worauf aber bezieht sich יְיָ הָאֱלֹהִים ? Hitz. u. a. sahen das als Vocat. und Bezeichn. Jahves an: der du einsam bewohnest den Wald mitten auf dem Karmel; der Karmel komme nämlich hier wie IReg 1819 als heiliger Gottesberg in Betracht wie sonst der Sinai-Horeb IReg 198. Aber diese Erklärung ist unmöglich, denn 1) ist weder יְיָ הָאֱלֹהִים der Ausdr. für den Cultushain, an den doch zu denken wäre, noch passt יְיָ הָאֱלֹהִים dazu, für das man יְיָ הָאֱלֹהִים erwarten sollte. 2) wäre aber auch diese Bezeichnung im Munde eines jüdischen Schriftstellers und in dieser späten Zeit höchst befremdlich. Es bleibt nur die eine Möglichkeit, die Worte auf יְיָ הָאֱלֹהִים zu beziehen, aber nicht so, als ob hier die Erfüllung von Dtn 3328 erbeten werde, dass das Volk abgesondert von den Weltvölkern im Walde mitten auf dem Karmel wohnen möge, wobei der Wald als die Heerde von der Welt abschliessend gedacht sei (Keil), denn יְיָ הָאֱלֹהִים kann nicht von der Zukunft verstanden werden, sondern muss einen gegenwärtigen Zustand bezeichnen, auch ist der Gedanke, dass das Volk auf dem Karmel wohnen möge, höchst unwahrscheinlich; ebenso wenig lässt sich יְיָ הָאֱלֹהִים vom Vorhergehenden abtrennen und mit יְיָ הָאֱלֹהִים verbinden, so dass יְיָ הָאֱלֹהִים als appell. »Fruchtgefilde in Betracht käme (Steiner), in diesem Fall würde man sowohl eine andere Präpos. als יְיָ הָאֱלֹהִים , als auch eine andere Stellung dieses יְיָ הָאֱלֹהִים erwarten. Aber richtig ist von Stein. יְיָ הָאֱלֹהִים neben יְיָ הָאֱלֹהִים Waldesdickicht wie Jes 2917. 3215 als Fruchtgefilde gefasst. Diese Apposition יְיָ הָאֱלֹהִים ist durchaus verständlich von der nachexilischen Gemeinde: als die Juden nach Pal. zurückkehrten, waren die fruchtbaren Ländesteile in den Händen derer, die nach der Exilirung sich in ihren Besitz gesetzt hatten, und wenn wir auch vermuthen können, dass den Exulanten gewisse Gebietssteile zugewiesen wurden, so ist es doch sehr wahrscheinlich, dass sie vorwiegend auf יְיָ הָאֱלֹהִים d. i. die wüste liegenden bezw. unfruchtbaren Districte angewiesen waren, während die ringsum liegenden fruchtbaren Ländesteile ihnen vorenthalten blieben, und nur mit der äussersten Kraftanstrengung konnten sie der Schwierigkeiten Herr werden. Haggai zeichnet uns ein ziemlich deutliches Bild von der Stimmung jener Zeit vgl. Wellhausen Isr. und jüd. Gesch. S. 122. Characteristisch für die Zeit des Verf. ist auch die letzte Bitte, dass die Judäer Gilead und Basan, die durch ihre fetten Weiden berühmt waren, abweiden mögen. Wäre in der That das Exil die Zeit der Abfassung unsers Cap., so erwartete man den Gied. der Rückkehr nach Judäa, aber nicht den des Besitzes von Gilead und Basan; diese Bitte

und Gilead abweiden wie in den Tagen der Vorzeit. ¹⁵ Wie zur Zeit, da du aus Aegyptenland zogst, *lass* uns Wunderthaten schauen. ¹⁶ Die Heiden werden es sehen und verzweifeln an aller ihrer Macht, sie werden die Hand auf den Mund legen, ihre Ohren werden taub werden. ¹⁷ Sie werden den Schlangen gleich Staub lecken, wie die, welche am Boden kriechen, sie werden zitternd hervorkommen aus ihren Burgen zu Jahve, unserm Gott, sie werden zittern und sich fürchten vor dir. ¹⁸ Wer ist ein Gott wie du, der die Schuld erlässt und die Sünde vergiebt dem Reste seines Erbes; der nicht auf immer seinen Zorn festhält, sondern an Güte Gefallen hat. ¹⁹ Er wird sich wieder unser erbarmen, unsere Schuld unter die Füße treten und in die Tiefe des Meeres alle *unsere* Sünden werfen. ²⁰ Du wirst Jakob Treue erweisen, Abraham Liebe, wie du unsern Vätern in der Vorzeit Tugen geschworen hast.

wird nur verständlich, wenn die Juden in Pal. selbst sehen sassen, aber in ihrem Besitz sehr beschränkt waren, sie wird aus den in der Appos. *יְהוָה יִלְכֹּד* geschilderten Zuständen begreiflich. Zugleich beweist das *יְהוָה יִלְכֹּד*, dass diese Worte nicht dem Micha zugehören können, wie hätte er am Ausgang des 8. oder Anfang des 7. Jhdts. die Zeit des Besitzes von G. und Basan *יְהוָה יִלְכֹּד* nennen können? Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. K. § 90, 3a. v. 15 müsste nach dem jetzigen Texte Antwort Jahves auf die Bitte v. 14 sein, aber dabei wäre auffallend, 1) dass in *יְהוָה יִלְכֹּד* das Volk angeredet und unmittelbar darauf von ihm geredet wäre, und 2) dass die Anrede an Jahve in v. 18 und somit des Proph. Rede deutlich fortgesetzt wird. Man wird daher ohne Zweifel *יְהוָה יִלְכֹּד* lesen müssen, die Verkennung des Suff. in *יְהוָה יִלְכֹּד* hatte die Aenderung des *יְהוָה יִלְכֹּד* in *יְהוָה יִלְכֹּד* zur Folge. Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. Ex 320. 1511. Ps 7811. Wenn die Heiden solche Wunder sehen, werden sie zu schanden werden an aller ihrer Macht v. 16, weil sie doch unzureichend ist, um damit Jahve entgegenzutreten zu können. Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. Hos 419. «Die Hand auf den Mund legen» ist Ausdruck des Staunens und ehrfurchtsvollen Schweigens Jdc 1819 Job 215. Die Ohren sollen taub werden von «dem Donner seiner Machtthaten» Job 2614, dem *קוֹל הַדֶּמַּי* Jes 333. v. 17. Sie werden der Schlange gleich Gen 311. Jes 4923 Staub lecken, d. h. sich in den Staub werfen als Zeichen der Unterwürfigkeit vor Jahve vgl. v. 17b. Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. K. § 116, 3 Anm. Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. Ps 1846. Natürlich wird man *יְהוָה יִלְכֹּד* als dem *יְהוָה יִלְכֹּד* synonym mit *יְהוָה יִלְכֹּד* verbinden und ebenso *יְהוָה יִלְכֹּד* mit *יְהוָה יִלְכֹּד*, während *יְהוָה יִלְכֹּד* eng mit *יְהוָה יִלְכֹּד* zusammengehört. Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. Hos 35. Absichtl. ist das Impf. *יְהוָה יִלְכֹּד* vocalis., weil das Verb. keine aus *יְהוָה יִלְכֹּד* sich ergebende Folge, sondern eine gleichzeitige Handlung nennt. Im Gedanken an diese glänzende Zukunft singt der Proph. v. 18—20 einen Hymnus zu Ehren Jahves als des unvergleichlichen Gottes. Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. Ex 1511. Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. Ex 347 und zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. Prv 1911, und mit *יְהוָה יִלְכֹּד* der Pers. vgl. Am 78. 82. Zu v. 18b vgl. Ps 1039. v. 19 führt den Schl. von v. 18 weiter aus. Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. Hos 148. K. § 120, 2b. *יְהוָה יִלְכֹּד* er wird die Verschuldungen unter die Füße treten als etwas Werthloses d. h. sie unbeachtet lassen. Mit v. 19b geht der Proph. wieder in die Anrede über, die er in Folge der Partice. *יְהוָה יִלְכֹּד* und *יְהוָה יִלְכֹּד*, die durch das Verb. finit. fortgesetzt wurden, verlassen hatte. Dem *יְהוָה יִלְכֹּד* entspr. ist offenbar mit LXX Pesch. Vulg. auch *יְהוָה יִלְכֹּד* zu lesen. v. 20 schliesst mit der Zuversicht, dass Jahve seinem Volke die Gnade und Treue erweisen wird, die er den Vätern verheissen hat. *יְהוָה יִלְכֹּד* = gewähren, erweisen. *יְהוָה יִלְכֹּד* und *יְהוָה יִלְכֹּד* der wesentl. Inhalt der Verheissungen vgl. Ex 346. Num 2512. *יְהוָה יִלְכֹּד* steht natürlich wie *יְהוָה יִלְכֹּד* im Sinne des von diesen Vätern abgeleiteten Volkes vgl. Jes 418. Zu *יְהוָה יִלְכֹּד* vgl. Gen 2216 u. 5.

N a h u m.

§ 1. Das Buch des Nahum.

Das Buch unsers Propheten wird c. 1—21.3 mit einem alphabetischen Liede eröffnet, welches vom Tage Jahves handelt. Dasselbe beginnt mit einer Hervorhebung der Eigenschaften, die Jahve an diesem Tage offenbart, um daran sofort eine Schilderung der Theophanie zu schliessen, die analog ist den an andern Stellen des AT's dargestellten. Im zweiten Theil des Gedichtes verkündigt der Dichter die Vernichtung von Judas Feinden, welche das Volk bisher geknechtet haben: der Stab, mit dem Juda geschlagen ist, soll zerbrochen, ihre Götter sollen gestürzt, und sie selbst spurlos vernichtet werden. Schon zeigen sich die Füsse der Boten auf Judas Bergen, um die Freudenbotschaft zu verkündigen: Jahve wird den Weinstock Jakob wiederherstellen und sich Israels Herrlichkeit annehmen zum Ersatz dafür, dass man seine Ranken vernichtet hat.

c. 22. 4ff. beginnt mit dem Hinweis auf das Heranziehen des Feindes, der Ninive zerschmettert. Der Proph. beschreibt, wie die Krieger sich zum Sturme rüsten, versetzt uns mitten hinein in das Hin- und Herjagen der Kriegswagen vor den Thoren Ninives, in das Heranstürmen der Krieger wider Ninives Mauern. Die an den Strömen liegenden Thore werden geöffnet, Verzagen kommt über die Palastbewohner, die Königin wird beschimpft und unter dem Klagegeschrei ihrer Mägde fortgeführt. Vergeblich sucht man die Vertheidiger zum Stehen zu bringen, da ist so wenig ein Halten wie bei den Wassern, welche aus dem gebrochenen Damm des Teiches hervorbrechen: überall Muthlosigkeit und Zittern, Oede, Verödung und Verheerung — die Löwenhöhle wird vernichtet, die jungen Löwen werden vom Schwerte gefressen, Jahve macht Assurs Rauben auf Erden ein Ende, so dass man die Stimme seiner Boten nicht mehr hört.

c. 3 bringt den Weheruf über die Stadt voll Blutschuld, voll Lug und Trug und endlosem Raub. Schon hört der Proph. die Rosse und Wagen heranstürmen, schon sieht er vor Augen die blitzenden Schwerter und die blinkenden Speere, schon erblickt er überall die Leichname der Niniviten. Das alles kommt über sie um desswillen, weil sie mit ihren Buhlereien und Zaubereien die Völker verstrickte. Die Strafe der Buhlerei soll sie desswegen treffen: Jahve wird ihre

Schleppe aufdecken und ihre Scham den Völkern zeigen, ja so sehr wird er sie verunehren, dass jeder sich mit Entsetzen von ihr wendet, Niemand wird sie in ihrem Leid zu trösten bereit sein. No Amons Schicksal ist eine Weissagung des Geschicks von Ninive: wie jene Stadt trotz ihrer festen Lage und ihrer zahlreichen Hilfsvölker zerstört ist, und seine Einwohnerschaft in die Gefangenschaft musste, so wird es auch mit Ninive gehen: auch Ninive wird vergeblich Zuflucht vor dem Feinde suchen, seine Befestigungen werden ohne Mühe von ihm genommen. Schon ist das Volk von Furcht ergriffen, sind doch die Festungen an der Grenze Assyriens bereits erobert. Es ist hohe Zeit, auf die Belagerung sich ernstlich zu rüsten: sich mit Wasser zu versorgen und die Befestigungen auszubessern. Es ist freilich alles umsonst: wären sie auch so zahlreich wie der Heuschreckenschwarm, der das Land bedeckt, sind den Heuschrecken die Flügel gewachsen, fliegen sie davon; oder wären sie auch so zahlreich wie jene Schwärme, die wegen der Kälte an der Mauer sich niederlassen, kommt die Sonne mit ihren erwärmenden Strahlen zur Geltung, so verschwinden sie spurlos. Ninives Führer schlafen, das Volk ist über die Berge hin zerstreut. Unrettbar ist Ninive dem Verderben verfallen zur Freude aller, denn alle haben von Ninives frevelhaftem Uebermuth zu leiden gehabt. — Gegen die Authenticität dieser Capp. sind bis in die neueste Zeit niemals Bedenken erhoben. Erst Gunkel (ZATW XIII, 223 ff.) hat gegen die Abfassung von c. 1 durch Nahum seine Bedenken geltend gemacht. Es kann darüber schwerlich ein Zweifel obwalten, dass das Cap. in stark überarbeitetem bzw. verderbtem Text vorliegt. Unverkennbar ist bei einer Reihe von Versen noch jetzt die alphabetische Anordnung, bei andern lässt sie sich mit leichter Mühe herstellen, bei verschiedenen Vv., in denen die Richtigstellung dem Scharfsinn Gunkels nicht gelungen ist, hat Bickell eine wahrscheinliche Wiederherstellung erreicht. Vergewärtigen wir uns das cap., so weit es sich mit annähernder Sicherheit wiederherstellen lässt, so zeigt sich, dass wir gar keine prophetische Predigt vor uns haben, sondern, wie schon gesagt, ein alphabetisches Lied, das in bekannten Wendungen die Theophanie beschreibt, und auch da, wo es auf gegenwärtige Zustände Bezug nimmt, durchaus concrete Züge vermissen lässt, aus denen wir auf die historische Situation mit Sicherheit schliessen könnten. Gunkel erinnert daran, dass es das Charakteristische dieser Epigonenprophetie ist, dass der Dichter, obwohl er Concretes erlebt, doch nicht mehr die Kraft besitzt, es im Liede niederzulegen. Was er schildere, sei nichts andres, als was die Tradition schon seit lange von dem Feinde der Endzeit sagte. Auf die Eigenthümlichkeit der Sprache hat schon Wellhausen aufmerksam gemacht, dem die Berührungen mit der der Psalmen nicht entgangen sind. Nehmen wir endlich noch die alphabetische Anlage des Liedes hinzu, so kann darüber kein Zweifel sein: c. 1 stammt aus der Feder des Nahum nicht, vielmehr ist es ein eschatologischer Psalm aus dem Judenthum, der nach den bekannten Mustern Jahves baldiges Gericht über den Bedrucker und Israels Erlösung schildert.

§ 2. Vaterland und Zeit des Propheten.

In der Ueberschrift allein erfahren wir etwas über die Heimath des Propheten: er stammte aus Elkōš. Leider wissen wir über die Lage desselben nichts Sicheres, nur das ist zweifellos, dass die erst im 16. Jhdt. auftretende Tradition, welche Elkōš mit Alkuš, zwei Tagereisen nördlich von Mosul, identificirt, haltlos ist. Am ehesten verdient immer noch die von Epiphanius bezeugte Ueberlieferung Beachtung, wonach der Ort in der Nähe von Bēt 'Gibrīn d. i. Eleutheropolis zu suchen wäre. Hieronymus (in prologo comment. ad Nah.) will den Geburtsort des Nahum in Elcesi in Galilaea suchen, vgl. Eusebius Onomasticon und Cyrillus Alex. zu Nah 11. Da Nahum aber nur auf Juda Rücksicht nimmt, so müsste man doch jedenfalls annehmen, dass er in Juda sich niedergelassen hat.

Ueber die Zeit, in der Nahum gewirkt hat, sagt die Ueberschrift gar nichts, so dass wir durchaus auf c. 2. 3 angewiesen sind. In neuerer Zeit hat man besonders c. 3ff. heranzuziehen gesucht, wo die Zerstörung No Amons d. i. Thebens in Aegypten als Weissagung der kommenden Vernichtung Ninives angesehen wird, eine Nachricht, mit der noch Hitz. u. a. so wenig anzufangen wussten, dass sie die vv. 8—10 gradezu als späteren Einsatz streichen wollten. Schrader (Keilinschriften u. Altes Testament² S. 450 ff.) hat an den Kampf Asurbanipals von Assur erinnert, den er gegen Urdamani d. i. Rud-Amon führte, in dem Theben erobert wurde. Darauf beziehe sich Nahum als auf ein in der Erinnerung lebendiges Ereigniss, demnach müsse er um 660 geschrieben haben. Aber dagegen hat Wellhausen lebhaftes Bedenken geltend gemacht: weder hätte damals Nahum mit einer derartigen Bestimmtheit die Vernichtung Ninives verkündigen können, noch wäre die von den Assyryern erfolgte Eroberung No Amons ein besonders geschickt gewähltes Beispiel gewesen, insofern eine Antwort auf die Frage an den Sieger: bist du besser als No Amon? nicht zu fern gelegen hätte. Er entscheidet sich daher für die Annahme, dass über No Amon noch einmal in der zweiten Hälfte des 7. Jhdts eine Zerstörung gekommen sei, die der Proph. hier anziehe, da es nicht wahrscheinlich sei, wie auch Schader meint, dass der Proph. auf ein Jahrzehnte zurückliegendes Ereigniss verweise. Jeder, der eine zeitgeschichtl. Bedingtheit der Proph. zugiebt, wird dem ersten Einwand Wellh.'s beistimmen müssen. Anders ist das dagegen mit seinen beiden andern Gründen. Weder ist es durchaus nöthig, dass diese Eroberung ein Ereigniss der jüngsten Vergangenheit war, noch lässt sich gegen die Frage: „bist du besser als No Amon?“ so wie Wellh. es thut, polemisiren. War No Amon durch seine Lage am Nil in ganz ähnlicher Weise befestigt wie Ninive, so dass seine Eroberung ganz ungewöhnliche Schwierigkeiten bot, so ist sowohl die Vergleichung mit Ninive denkbar, als auch die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass die Eroberung No Amons als eine kriegerische Leistung ersten Ranges längere Zeit in der Erinnerung der Völker lebendig blieb. Und bei einem jüdischen Proph. ist dieser Hinweis auf den Fall der ägyptischen Hauptfeste um so wahrscheinlicher, als damit auch für Juda die letzte Hoffnung auf Be-

freie vom assyr. Joch vernichtet war. Wir stimmen demnach mit Schrader, was die historische Beziehung von 3^{ss}. angeht, überein, setzen aber mit Wellh. die Abfassung unserer capp. erheblich später als jener. Kuenen (II § 75) hat die von Wellh. herausgehobene Schwierigkeit dadurch zu beseitigen gesucht, dass er die Prophetie auf die Belagerung Ninives durch Kyaxares von Medien beziehen wollte, welche durch die Seythen gestört wurde, während Ewald gar an den Kampf des Phraortes gegen die Assyrier dachte, vgl. Herod. I, 102 ff. Letztere Ansicht ist schon um desswillen unannehmbar, weil dieser Kampf zu einer besondern Gefahr für Ninive nicht führte: Phraortes wurde, bevor er Ninive erreichte, geschlagen und getödtet. Aber auch an die durch die Seythen vereitelte Belagerung Ninives kann nicht gedacht werden, denn wie vertrüge sich diese absolute Sicherheit, mit der der Proph. dem kommenden Untergang entgegen sieht, vgl. besonders 3^{18. 19}, mit diesem für Ninive ohne besondere Folgen gebliebenen Ereigniss? Es kommt dazu, dass diese erste Belagerung unter Kyaxares keineswegs sicher bezeugt ist. Herodot ist der einzige Zeuge, während Abydenus (vgl. Euseb. Chron. I, 37 ed. Schoene) damit nicht in Uebereinstimmung zu bringen ist. Wellhausen erinnert daran, dass, wenn damals die Meder Ninive belagert hätten, die Assyrier schwerlich Nabopalassar gegen die Seythen hätte schicken können. Wir setzen daher mit Wellhausen unsere Prophetie gegen den Ausgang des 7. Jhdts. an, als sich der Sturm des Kyaxares und Nabopalassar auf Ninive vorbereitete, bzw. als der Kampf zwischen den Assyriern und diesen Gegnern vgl. 3¹³ schon begonnen hatte. Freilich war damals die Macht der Assyrier in Palästina schon gebrochen, aber wer sich vergegenwärtigt, was Juda seit mehr denn einem Jhd. von Assur zu erdulden hatte, der wird auch begreifen, dass Juda, auch nachdem es unmittelbar von Assur nichts mehr zu fürchten hatte, doch mit leidenschaftlichem Hasse diesem seinem Todfeind gegenübersteht und mit lebhafter Schadenfreude sich an dem Untergange Ninives weidet. — In theologischer Hinsicht ist unser Buch insofern von Bedeutung, als es das erste prophetische Erzeugniss ist, das nicht sowohl seinen Blick auf Juda richtet, als vielmehr auf die Feinde, welche Juda knechten bzw. vernichten. Mit keinem Worte redet unser Proph. von Israels Sünden weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit, sondern er beschäftigt sich ausschliesslich mit dem Gericht über Ninive. Bertholet a. a. O. S. 105 f. hat daraus wohl mit Recht den Schluss gezogen, dass Nahum nicht wie seine Vorgänger in Opposition zur herrschenden Partei steht, sondern durchaus den in ihr herrschenden Gedanken Ausdruck giebt. Er weist darauf hin, wie keiner der früheren Propheten sich mit grösserer Animosität gegen die Fremden hat vernehmen lassen, wie keiner mit grösserer Freude ihren Untergang begleitet. Insofern nirgend hier der Ged. einer Schuld, durch die Israel Assurs Gericht auf sich hernieder gezogen hat, hervortritt, sondern die Vergewaltigung Judas durch Assur durchaus unter dem Gesichtspunkt des Frevels erscheint, tritt uns hier, wie Bertholet geltend macht, der Keim des Ged. entgegen, dass Israel aller Welt gegenüber im Rechte ist, die Anfänge jener Abkehr von allem Nichtisraelitischen, jener stolzen Verachtung der Gójim beginnen sich zu zeigen. Es ist das nicht nur eine Nachwirkung der deuteronomischen Ideen, sondern dieser

Umschwung vollzieht sich offenbar unter dem Jahrzehnte langen schweren Druck der Zeiten: es beginnt sich der Glaube zu regen, dass Israel genug gezüchtigt sei, und die Vergeltung bevorstehe, trotzdem eine innere Umwandlung des Volkes nicht eingetreten war, eine Hoffnung, die um so mehr berechtigt schien, je mehr man die religiöse und sittliche Verkommenheit dieser heidn. Welt erkannt hatte. So begreift es sich, dass von nun an die Vernichtung der heidn. Weltmacht im Mittelpunkt steht, und dass die Proph. von dieser Vernichtung Israels Heil und künftiges Glück hoffen, vgl. Volz a. a. O. S. 80f.

§ 3. Litteratur.

E. Kreenen Nahumi vaticonium philologica et criticae expositum, Harder-
 vici 1808. C. W. Justi Nahum neu übers. und erläutert, Leipz. 1820. A. G.
 Hoelemann Nahumi orac. versibus germ. et schol. illustr., Lips. 1842. O. Strauss
 Nahumi de Nino vatic. explan., ex Assy. monumentis illustr. Berol. 1853.
 Vanee Smith the prophecies relating to Ninive and the Assyrians, Lond. 1857.
 L. Reinke Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahum, Münster 1867.
 Gunkel Nahum 1 in ZATW XIII, 223ff. Bickell in Sitzungsberichten der
 Wiener Akademie 1894. Abhandl. V. Billerbeck und A. Jeremias Der Unter-
 gang Ninives in Beiträgen zur Assyriologie III, 1 S. 87ff.

1 ¹ *Spruch über Ninire. Buch der Weissagung des Nahum von Elkoš.*

v. 1. Die Ueberschrift reicht jedenfalls in alte Zeit hinein, denn nur aus ihr wissen wir Näheres über die Heimath des Nahum. Freilich auch nicht mehr als den Namen Elkoš, denn im AT wird dieser Ort sonst nie erwähnt. Die Tradition schwankt ebenfalls hin und her. Völlig ausser Betracht bleiben muss die erst im 16. Jhdt. auftretende, die den Ort mit Alkuš, zwei Tagereisen nördlich von Mosul, identificirt, wo bei Christen, Juden und Muhamedanern das Grab des Propheten hohe Verehrung genießt. Ebenso wenig hat aber die von Hieronymus erwähnte Tradition für sich, wonach Elkoš für identisch gehalten wurde mit der Trümmerstätte Heleesaei oder Eleesi in Galilaea, die wohl dem heutigen El-kanze entspricht, 2 1/2 Stdn., südwestlich von Tibnā, denn Nahum war zweifellos ein Judaeer, der nach der Zerstörung des Nordreichs in Juda lebte. Eher könnte daher die von Epiphanius bezeugte Ueberlieferung Beachtung verdienen, wonach Elkoš in der Nähe von Bet Gibrin d. i. Eleutheropolis zu suchen wäre vgl. ZDPV I, 222ff. Aber es fehlen uns alle Mittel, Sichereres über die Lage des Ortes festzustellen. Vgl. zu dieser Frage der Heimath des Nahum auch Beiträge zur Assyriologie III, 1 S. 90ff. — Zu אִשְׁרָאִי »Ausspruche« vgl. אִשְׁרָאִי; die Behauptung, dass אִשְׁרָאִי immer ein Ausspruch drohenden Inhaltes sei, ist angesichts von Zeh 91. 121 nicht zu halten, sie ist

Feuer, und Felsen werden von ihm entzündet. ⁷(ב) Gütig ist Jahve gegen die auf ihn ^aHoffenden, eine ^aFeste zur Zeit der Noth. (8) Jahve kennt die bei ihm Zuflucht suchen, ^aund wenn die Ueberschwemmung daherfluthet, ^arettet er sie^a. (2) Den Garaus macht er seinen ^aWidersachern^a, und seine Feinde ^astösst er hinaus^a in die Finsterniss. ^{9c}(ג) Nicht zweimal ^animmt er Rache^a an seinen Drängern, ^{9b} den Garaus macht er ihnen auf immer. ^{9a}(ד)

sachl. Begründung zu der negativen Frage: selbst die Felsen, das Bild des Festen, halten vor seinem Zornesfeuer nicht Stand. vgl. Dtn 42i. 1Reg 19ii. Jer 2329. Im letzten Glied steckt jedenfalls ein Fehler, denn ^איחזק kann keine Wirkung des Feuers sein. Entweder ist ^איחזק zu lesen oder ^איחזק, was Wellh. vorschlägt, der neben ^איחזק im ersten Gliede beanstandet. Viell. empfiehlt sich am meisten ^איחזק vgl. Pesch. Gunkel hat sich für MT. im ersten Glied auf Jer 446 berufen, wo sich freilich ^איחזק neben ^איחזק nicht findet, aber ^איחזק doch als Feuer gedacht ist vgl. ^איחזק ^איחזק. Vielleicht ist am Schluss ^איחזק st. ^איחזק zu lesen, aber nothwendig ist das nicht, Jahve ist als ^איחזק gedacht, und so begreift sich gut ^איחזק. 7a (ב) ist 7b (ג) parallel und bildet den Gegens. zu 8 (ד). Daraus hat Gunkel mit Recht gefolgert, dass hinter ^איחזק ein dem ^איחזק entsprechender Begriff verloren gegangen ist, ein Schluss, der um so sicherer ist, als die erste Vershälfte ^איחזק zu kurz ist, und LXX übers.: *χαριστός κύριος τοῖς ἐνοχλούντι αὐτόν*, so dass also wohl ^איחזק einzusetzen ist vgl. Ps 253. 379. 697. Jetzt will Bickell mit Heranziehung von Jes 302 lesen ^איחזק ^איחזק ^איחזק, er beruft sich für das Partic. ^איחזק auf Formen wie ^איחזק u. a., m. E. ist es einfacher ein derartiges ^איחזק ausgefallen zu denken, als diese L.A. ^איחזק anzunehmen, die hernach die Ergänzung durch ^איחזק nach sich zieht. ^איחזק, wie wohl st. ^איחזק zu lesen, ist in LXX verloren gegangen. Zum Inhalt vgl. Ps 349. 462. Jer 1619. Da mit ^איחזק v. 8 offenbar der v. mit ^איחזק beginnt, so bleiben für den v. mit ^איחזק übrig: ^איחזק ^איחזק ^איחזק. Abgesehen von dem zu streichenden ^איחזק, das in Folge der Verknüpfung der Worte mit dem Vorbergehenden entstand, fällt die erste Vershälfte als zu kurz auf, offenbar ist ^איחזק nach ^איחזק ausgefallen, das, auch ganz abgesehen vom Versbau, als Subj. nicht zu entbehren ist. Nicht minder verstümmelt ist die zweite Vershälfte, welche Bickell durch ^איחזק ergänzen wollte, was aber mit Recht von Gunkel abgewiesen ist, da erst der folgende v. auf Jahves Feinde und ihr Geschick Bezug nimmt, hier erwartet man nach dem parallelen v. ein verb., das den Schutz zum Ausdr. bringt, also etwa ^איחזק oder ^איחזק bzw. ^איחזק, wie Bickell jetzt liest, leider ist es unmöglich über Vermuthungen hinauszugehen. Zum Bilde von der Fluth vgl. Jes 87f. 2815. Ps 1244. Dan 1110. 10. v. 8 (ד) beginnt mit der Schilderung des Gegensatzes. Da das Suff. in ^איחזק im Zusammenhang ohne jede Beziehung ist, so muss hier offenbar ein Fehler stecken. Die alten Verss. haben ausser Vulg. und Syr. sämmtlich ein Particp von ^איחזק gelesen, Aqu. und Quinta jedenfalls ^איחזק, viell. auch Theod. vgl. LXX und Trg. Da Jer 3011. 4628 mit ^איחזק construiert ist, so ist wohl auch hier ^איחזק zu lesen vgl. ZATW. V, 181. Zu ^איחזק von den Feinden Jahves vgl. Dtn 3311 u. 6. In der zweiten Vershälfte wollte Steiner nach Prov 1321 ^איחזק zum Subj. machen, doch ist das nach den parallelen vv. nicht wahrscheinlich, sie legen Jahve als Subj. nahe. Dann kann freilich ^איחזק kaum ursprünglicher Text sein, weil sich mit diesem Verb. in Verbind. mit ^איחזק kein befriedigender Sinn gewinnen lässt. Wellh. schlägt ^איחזק ^איחזק vor, was sich kaum empfiehlt, da ^איחזק vom Verwehen der Spreu, des Rauchs etc. steht; besser empfiehlt sich Gunkels ^איחזק oder vielmehr ^איחזק, das auch sonst von Jahve gebraucht wird vgl. Dtn 94. Jer 4615 und besonders Job 1818, wo dasselbe Verb. in derselben Verbindung sich findet. v. 9a (ה) kann nicht die grade Fortsetzung zu v. 8 sein, vielmehr ist das 9be, aber so, dass 9c. der mit ^איחזק beginnt, vor 9b zu stellen ist, wie schon Bickell vermuthet hat, denn 9b ist als Fortsetzung von 9a nicht zu verstehen. In 9c liegt jedenfalls eine Textverderbniss

Was denket ihr von Jahre? ^{3a}Jahre ist langmüthig und von grosser ⁴Huld? (aber ganz ungestraft lässt Jahre nicht). (2) ^{2b}Ein Rächer ist Jahre gegen seine Dränger, und er trägt seinen Feinden nach. ¹⁰(2) Wie ⁵ausgerissene?

vor, weil der Ged.: nicht zweimal erhebt sich eine Noth. ein im Zusammenhang viel zu schwacher ist, auch die Redensart: eine Noth erhebt sich ohne Analogie ist. LXX las $\pi\pi\pi\pi\dots\pi\pi\pi\pi$ $\sigma\delta$, danach ist wohl zu corrigieren $\pi\pi\pi\pi\dots\pi\pi\pi\pi$ $\sigma\delta$, da $\pi\pi\pi\pi$ keinen irgendwie verständlichen Sinn giebt vgl. v. 2b. Klar wird der Ged. dieses Vergleiches erst durch $\pi\pi\pi\pi$ $\sigma\delta$ $\pi\pi\pi\pi$: eben weil er sie sofort mit Vernichtung strafft, nimmt er nicht zweimal Rache vgl. 1 Sam 312. Zum zweiten Glied vgl. Ez 1113. Vielleicht ist statt $\pi\pi\pi\pi$ vielmehr $\pi\pi\pi\pi$ zu lesen; es ist möglich, dass durch dies corruptirte π und durch das aus Dittographie des π von $\pi\pi\pi\pi$ entstandene π das mass. $\sigma\delta$ geworden ist. Da $\pi\pi\pi\pi$ im Beginn von v. 10 sinnlos und unmöglich ist, insofern mit dem sofort folgenden Wort der v. mit π beginnt, so verdient die Vermuthung Bickells Beachtung, der im 2. Glied noch ein Wort vermisst, das nach Gunkel vielleicht in $\pi\pi\pi\pi$ steckt und $\pi\pi\pi\pi$ zu lesen ist vgl. Ps 919, während Bickell jetzt $\pi\pi\pi\pi$ lesen will, weil dies dem MT. näher stehe und deutlicher den Ged. zum Ausdruck bringe, dass Jahve das Strafgericht genau zu der von dem Proph. festgesetzten Zeit definitiv und restlos vollziehe, doch genügt zum Ausdr. dieses Ged. schwerlich $\pi\pi\pi\pi$. In 9a haben wir den verstümmelten v. mit π ; — $\pi\pi\pi\pi$ mit $\pi\pi$ kann wie Hos 715. Jer 4920. 5015 im feindl. Sinne = $\pi\pi\pi\pi$ mit $\pi\pi$ v. 11 stehen. Die von Keil gegen diese Erklärung vorgebrachten Gründe erledigen sich durch die Richtigstellung von 9b, die einst vor 9a standen: nämlich Keil sucht von da aus den Beweis zu führen, dass nicht die Feinde, sondern vielmehr die Judäer angeredet seien, der Proph. frage sie: glaubt ihr, Jahve könne oder werde seine Drohung über Ninive nicht verwirklichen? Dass freilich $\pi\pi\pi\pi$ mit $\pi\pi$ hier im feindl. Sinn stehen muss, lässt sich um desswillen nicht sagen, weil wir nicht wissen, wie das zweite Glied des v. lautete, denn darüber kann kein Zweifel sein, dass 9a nur das erste Glied des π -Verses ist. Gunkel hat daran erinnert, dass in 10 $\pi\pi\pi\pi$ der π -Vers, in v. 13 $\pi\pi\pi\pi$ der π -Vers, in v. 14ab $\pi\pi\pi\pi$ der π -Vers, in 14de $\pi\pi\pi\pi$ der π -Vers, in 14e $\pi\pi\pi\pi$ der π -Vers, letzterer freilich unvollständig, vorliege. So bleibe v. 11. 12 übrig, während von den Konsonanten bis π nur π fehle. Da nun v. 11 mit π beginnt und dieselbe Wendung wie v. 9a enthält ($\pi\pi\pi\pi$ $\pi\pi$ und $\pi\pi\pi\pi$ $\pi\pi$), so vermuthet er in v. 11 eine Doublette zu 9a, bezw. in 9a eine solche zu v. 11, und in v. 12 wäre der π -Vers zu suchen. Die Stellung erkläre sich so, dass zwischen v. 9a dem halben π -Vers und v. 10 dem π -Vers, der andere halbe π -Vers so wie der π - und π -Vers ausgefallen waren und dann bei der nachträglichen Einfügung an falsche Stelle gerückt sind. Vergleichen wir 9a und 11a, so kann kein Zweifel sein, dass 9a den Vorzug verdient, da das Suff. fem. in $\pi\pi\pi\pi$ im Zusammenhang ohne jede Beziehung ist, es von Ninive (Keil u. a.) oder Juda (Strauss) zu verstehen ist ganz unmöglich, da ja weder der eine noch der andere Name bisher von v. 2 an genannt war. Ob aber zu v. 9a aus v. 11b $\pi\pi\pi\pi$ zu ziehen ist vgl. Hos 715, ist mir um desswillen sehr fraglich, weil die Vorausss. dass v. 11 Doublette zu 9a ist, mehr als fraglich ist, zumal auch kaum vorzustellen ist, wie aus diesem v. unser jetziger Text entstehen konnte. In überaus künstlicher Weise sucht Gunkel die zweite Vershälfte mit Heranziehung des v. 12 zu gewinnen. Er sagt mit Recht, dass das aus v. 11 restirende $\pi\pi\pi\pi$ v. 11b zu kurz als zweites Glied sei, auch ohne Obj. sinnlos. Für die nöthige Ergänzung müssen die ersten Worte $\pi\pi\pi\pi$ $\pi\pi\pi\pi$ $\pi\pi$ ausser Betracht bleiben, da diese schwerlich ursprüngliche Bestandtheile des Textes sein können vgl. den π -Vers v. 8, vielmehr müssen die folgenden Worte herangezogen werden. LXX hat die erste Hälfte des v. bis $\pi\pi\pi\pi$ so übers.: $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\sigma\varsigma\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \iota\delta\acute{\iota}\alpha\tau\omicron\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\omicron\tau\omicron\varsigma$, sie las also $\pi\pi\pi\pi$ $\pi\pi$ $\pi\pi\pi\pi$ als Appos. zu $\pi\pi\pi\pi$, sie hatte demnach π von $\pi\pi$ nicht vgl. auch Syr., der übers., als hätte er vor $\pi\pi\pi\pi$ ein $\pi\pi$ oder π gelesen. Da nun Ps 3520 von Plänen der Feinde gegen die $\pi\pi\pi\pi\pi\pi\pi\pi$

*Dornen werden sie abgemäht, wie dürres Gras *werden sie verwelken*.¹² (c)
(So sagt Jahve) Tyrannen*übermuth* ist wie *Hochwasser*, bald aber *ver-*

die Rede ist und Ez 3811 verkündigt, dass Gog gegen $\text{מִצְרַיִם} \text{יִשְׂרָאֵל}$ ziehen wird, so vermuthet Gunkel als zweite Verschäfte: $\text{כְּעֵשְׂבָא דְּבִרְזָא} \text{כְּעֵשְׂבָא דְּבִרְזָא}$; der Syr. hat כְּעֵשְׂבָא vielleicht noch gelesen, der Fortfall desselben nach כְּעֵשְׂבָא liesse sich leicht begreifen. Zu כְּעֵשְׂבָא und כְּעֵשְׂבָא vgl. 21. 11 Sam. 236. Job 3118, gewöhnl. ist es Abstr. = Nichtwürdigkeit, Verderben. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass diese Lösung Gunkels nicht nur eine sehr gewaltsame ist, bei der es kaum möglich ist, den vorliegenden Text nach seiner Entstehung zu begreifen, auch der Zusammenhang zwischen a und b ist ein sehr lockerer, und כְּעֵשְׂבָא im Sinne von friedlicher nicht zu erweisen. Viel einfacher ist die Lösung Bickells, der als zweites Glied des v. vielmehr 3a ansieht, aber ohne den Schluss, durch den dies Versglied auch unverhältnissmässig lang würde, also: $\text{כְּעֵשְׂבָא דְּבִרְזָא} \text{כְּעֵשְׂבָא דְּבִרְזָא}$. Natürlich ist dann כְּעֵשְׂבָא nach כְּעֵשְׂבָא im Sinne unsers von, übere zu fassen, und die zweite Verschäfte enthält die den Gegnern entnommene Antwort: Was denket ihr von Jahve? Er ist langmüthig und gross von Huld? Diesen Sinn empfängt b durch die sofort sich anschliessende z-Strophe, die Bickell in 2b sieht: $\text{כְּעֵשְׂבָא דְּבִרְזָא} \text{כְּעֵשְׂבָא דְּבִרְזָא}$. Die Verwandtschaft des Inhalts dieser vv. mit v. 2a und das Bedürfniss den dort sich findenden allgemeingehaltenen Ausspruch zu präcisiren haben wohl zur Versetzung geführt. Die z-Strophe liegt in v. 10 vor, der jetzt ebenfalls freilich verderbt ist. Leider ist auch mit Hilfe der alten Ueberss. ein besserer Text kaum zu gewinnen, nur das scheint sicher, dass das gänzlich unverständliche כְּעֵשְׂבָא von ihnen so nicht gelesen ist. Bickell sieht das erste Glied der z-Strophe in $\text{כְּעֵשְׂבָא דְּבִרְזָא}$ und im zweiten Glied will er כְּעֵשְׂבָא st. כְּעֵשְׂבָא und כְּעֵשְׂבָא st. כְּעֵשְׂבָא lesen, er übers. dementsprechend: Dornestrüpp ist saftstrotzend, doch bald wird es wie dürres Stroh welken. Bei dieser Erkl. ist nicht nur כְּעֵשְׂבָא für saftstrotzend bedenklich, denn diese Bedeut. lässt sich kaum wahrscheinlich machen, auch die Vergleichung des Dornestrüpps mit der dürren Stoppel im zweiten Glied ist auffallend, wie überhaupt diese Strophe im Zusammenhang nicht sofort klar ist. Gunkel vermuthete, dass ursprüngl. im ersten Gliede etwa $\text{כְּעֵשְׂבָא דְּבִרְזָא}$ sich fand. Auch in Jes 3312 wird dies כְּעֵשְׂבָא von den Dornen (קִישִׁים) ausgesagt, die wie hier in Parallele mit כְּעֵשְׂבָא stehen. Wie כְּעֵשְׂבָא zeigt, sind כְּעֵשְׂבָא nicht Subj. zu כְּעֵשְׂבָא , sondern vielmehr eine Appos. zu dem im Verb. liegenden Subj., und zwar ist statt der Vergleichung die Form der Appos. gewählt, weil im Beginn des v. nach dem alphabetischen Schema ein z hier unmöglich war. כְּעֵשְׂבָא wird meist als Adverb. zu כְּעֵשְׂבָא gezogen: wie dürre Stoppel werden sie völlig verzehrt, oder aber zu כְּעֵשְׂבָא = völlig trocken, dürr, aber Jer 126 ist kein sicherer Beleg für diesen adverbialen Gebrauch, da diese Stelle wahrscheinl. mit Jer 45 zusammenhängt. Zudem würde bei der ersten Auffass., כְּעֵשְׂבָא als Adverb. zu כְּעֵשְׂבָא gezogen, unser V. in seinem Bau den andern nicht entsprechen, ganz abgesehen davon, dass auch die Stellung des כְּעֵשְׂבָא auffallend wäre, nicht minder aber bei der zweiten, da doch neben כְּעֵשְׂבָא der Sing. כְּעֵשְׂבָא nur als Adj. zu כְּעֵשְׂבָא in Betracht kommen könnte, was auch כְּעֵשְׂבָא nahe legt. Wellh. hat um dieser Schwierigkeit willen כְּעֵשְׂבָא als כְּעֵשְׂבָא zu v. 11 gezogen, was aber nur möglich ist, wenn man den alphabet. Charakter des Liedes bestreitet. Da auch כְּעֵשְׂבָא auffallend ist, insofern man Dornen nicht isst bzw. frisst und einfaches כְּעֵשְׂבָא nicht = כְּעֵשְׂבָא ist, so vermuthet Gunkel unter Heranziehung von Ps 372 כְּעֵשְׂבָא st. כְּעֵשְׂבָא und כְּעֵשְׂבָא st. כְּעֵשְׂבָא , jedenfalls liegen Impff. vgl. v. 13f. hier näher als Perf. v. 12 ist zweifellos verderbt, denn weder ist der zu erwartende Anfang erhalten, noch giebt der v. so, wie er vorliegt, einen Sinn. Nach der z-Strophe sollte man eigentl. die z-Strophe erwarten, da aber von den 15 alphabetischen Liedern des AT's nicht weniger als sieben das z nach dem z haben, so könnte hier auch die z-Strophe folgen. Da v. 12 jedenfalls mehr als eine Strophe umfasst — er ist dreigliedrig — und statt כְּעֵשְׂבָא jedenfalls כְּעֵשְׂבָא zu lesen ist vgl. Syr., und so durch כְּעֵשְׂבָא der Anfang der z-Strophe gewonnen wird, so muss in 12a und b die z-Strophe stecken, aber wie? Zunächst kann darüber

schwindet es und *verläuft*.* ¹³(פ) *Ich demüthige dich, und werde dich nicht noch einmal demüthigen, nun will ich *deinen* Stab zerbrechen (von dir weg, und deine Bande will ich zerreißen).* ^{14a}(ס) *Jahre hat über dich beschlossen: Deines Namens soll nicht ferner *gedacht werden*.* ^{14b}(פ) *Dein Grab will ich zum Gegenstand der Schmach machen (?), Schütz- und Gussbild will ich*

kein Zweifel sein, dass *אשר יסדה* nicht zum eigentl. Text des Liedes gehört; nicht minder ist zweifellos, dass *אם שלמים יקח ימים* jeder Erkl. spottet. LXX las hier anders, naml. *אשר יקח ימים*. Wie dies erste Glied zu ergänzen ist, so dass wir die 2-Strophe gewinnen, ist fraglich: Bickell liest *אשר יקח ימים* und übers.: Tyrannenübermuth ist wie Hochwasser, wir hätten also die Apposition statt der Comparison vgl. Gen 494, es ist aber auch denkbar, dass in Folge des Verlustes von *נני* nun das comparat. *נ* vor *אשר* verloren gegangen ist. Jedenfalls muss *נני* in *נני יקח ימים* Subj. sein, dann aber kann *נני* nicht ursprüngl. Text sein, denn *נני* kann nicht von *אשר* gesagt werden, auch erwartet man ein Impf. Vielleicht ist *אשר יקח* zu lesen, wie schon Wellh. vermutbete vgl. Hab 317, wo es vom Verschwinden von *אשר* gebraucht ist. Wie schon oben gesagt, muss *נ* vor *אשר* zu gezogen werden, denn dort ist es unmöglich, da es die 2-Strophe verdeckt, und hier ist es unentbehrlich. Die 2-Strophe ist dreigliederig, hier hat also eine Einarbeitung stattgefunden, wie überhaupt diese letzten vv. an starker Ueberfüllung leiden. Nach dem vorliegenden Text müsste offenbar Juda als angeredet gedacht werden, was auch aus dem MT. in 14a folgt, und das Suff. in *נני* v. 13 müsste auf den Feind gehen. Da nun aber Juda vorher nicht genannt, sondern nur von den Feinden die Rede war, da zweifellos, wie wir sehen werden, der MT. in v. 14a verderbt ist, und der ursprüngl. Text die Beziehung auf Juda unmöglich macht, so wird es richtig sein, vielmehr die feindl. Macht als angeredet zu betrachten, was sich auch dadurch empfiehlt, dass der hier in der Anrede ausgedrückte Ged. vorher vgl. v. 9c in Bezug auf die Feinde ausgesprochen war, dort hiess es: Jahve vernichtet sie, er nimmt nicht zum zweiten Mal Rache an seinen Feinden, hier: ich demüthige dich und werde dich nicht ferner demüthigen. Daraus ergibt sich aber dann, dass das Suff. in *נני* in das der zweiten Pers. zu ändern ist, und zwar wird man *נני* lesen müssen, da nur von *נני*, nicht aber von *נני*, eine Form *נני* möglich ist. Die Aenderung des Suff. ist durch den Interpolator erfolgt, der das Suff. auf Juda bezog, durch ihn ist offenbar auch das dritte Glied hinzugefügt. v. 14a bringt die 2-Strophe. Auffallend ist freilich neben dem Suff. fem. in v. 13 hier das Suff. masc.: offenbar ist auch hier das fem. zu lesen bzw. dort in v. 13 das masc. Zu *נני אל* = *נני אל* betrifft Jemandes Befehl thun vgl. Jes 2311. Im zweiten Glied kann der Text nicht in Ordnung sein, da das Verb. nicht zu *נני* passt: der Name wird nicht gesät bzw. zerstreut, und *נני* etwa im Sinne von Nachkommen, Kinder zu nehmen, ist unmöglich. Offenbar ist *נני* st. *נני* zu lesen: der Gedanke der völligen Vernichtung, der schon vorher ausgedrückt war, liegt in diesen Worten. Damit aber ist gegeben, dass hier wiederum nur die feindl. Macht angeredet sein kann. Die Aenderung des ursprüngl. Textes in dem MT. war die Folge der Interpolation. Zu der öfter sich findenden unpersönlichen passiven Construction vgl. Gen 418 u. ö. K. § 121, 1. Dieselbe Formel scheint Chald. in Hos 219 und LXX in Jer 316 gelesen zu haben (Gunkel). Da 23 offenbar die 2-Strophe enthält, so muss die 2-Strophe und die 2-Strophe in 14b und 2, 1 stecken, da 2, 2, wie wir sehen werden, nicht ursprüngl. zu dem Liede gehört. In der That lässt sich aus 14b die 2-Strophe gewinnen durch Verstellung der Glieder, und zwar muss offenbar *נני* die Strophe eröffnen. Klein. hat freilich nach LXX *נני* zum zweiten Glied ziehen wollen: und dein Gussbad mache ich zu deinem Grabe, aber weder gewinnen wir so einen erträglichen Sinn, noch ist nach Stellen wie Dtn 2715 u. a. diese Lostrennung von *נני* von *נני* wahrscheinlich, noch könnte dies *נני* so indeterminirt stehen. Offenbar muss aber

(aus deinem Gotteshause) ausrotten. 2¹(ר) Die Füße des Freudenboten sind auf den Bergen, siehe, er verkündigt Heil! (feiere, Juda, deine Feste, bezahle deine Gelübde, denn nicht wird ferner der Nichtsnutzi durch dich hinziehen, vernichtet, ausgerottet wird er). 2^{3a}(ש) Jahre stellt den *Weinstock* Jakobs wieder her, *ju, er nimmt sich* der Zier Israels an 2^{3b}(ר) *zum Ersatz dafür, dass Plünderer es geplündert, und seine Ranken zerstört haben.

in קלית רי ein Fehler stecken, denn der Versbau würde auf diese Weise zerstört, ganz abgesehen davon, dass שר für den Ged. des Zurüstens, Bereitsens ein auffallender Ausdruck wäre. Bickell will קלית st. קלית רי lesen. Zwar kommt der Ausdr. קלית nur im Aram. im Sinn von »Misthaufen« vor, aber die Möglichkeit, dass der Ausdr. auch im späten Hebräisch vorhanden war, — und unser Lied stammt aus der spätern Zeit — wird sich nicht bestreiten lassen. Bickell denkt bei קלית, wie er für den Sing. liest, an zu heidnischen Cultuszwecken dienende Krypten nach Art der Mithrashöhlen vgl. Dan 25. Wollte man קלית hier beanstanden, könnte man auch an קלקל denken, und zwar müsste man bei קלית dann an das Grab dieses Feindes denken, so dass hier der Ged. zum Ausdr. käme, dass er noch über den Tod hinaus ein Gegenstand der Verachtung und Schmach sein wird. Freilich ist dies קלקל im Hab 216 nicht über jeden Zweifel erhaben vgl. zu Hab 216. Das zweite Glied dieser ק-Strophe ist nun aber sicher zu lang, und da hier אלהיך gut entbehrt werden kann, so muss der Text ursprünglich gelautet haben: אלהיך ואל יושביו. Wellhausen hat richtig gesehen, dass 2. 1. 3 nicht zu dem Inhalt von 22. 4ff. gehören, welche vv. sich mit dem Untergang Ninives beschäftigen, eine Beobachtung, die auch dadurch gestützt wird, dass das Metrum 22. 4ff. ein anderes ist als in 2. 1. 3. Da nun von dem alphabetischen Lied die Strophen mit ר, ש, ז fehlen, so drängt sich die Vermuthung auf, dass der Schluss dieses Liedes in 21. 3 steckt, eine Vermuthung, die auch durch den Blick auf den Inhalt empfohlen wird: während die vorhergehenden vv. von der Feinde Verderben handelten, bezieht sich 21. 3 auf Israels Heil, bringt also Ergänzung und Abschluss zu c. 1. Freilich ist der ursprüngliche Wortlaut nicht erhalten, sondern v. 1 ist jedenfalls stark überfüllt, da v. 1 offenbar die ר-Strophe enthalten muss vgl. v. 3. Bickel conjic. קלית קלית | בל יל קלית קלית: lärme nur, tanze deine Festtänze! Es hilft nichts, du wirst gänzlich vertilgt. Aber diese Lösung scheint mir wenig empfehlenswerth, denn a und b stehen in keinem rechten innern Zusammenhang, was soll das בל יל nach der Aufforderung קלית קלית? Für wahrscheinlicher halte ich es, so zu reconstruieren: קלית קלית על ההרים הזה נשבעי שלום: die Füße des Freudenboten sind auf den Bergen, siehe er verkündigt Heil. Daran schliesst sich trefflich sofort die ש-Strophe an, indem sie den Ged. von שלום ausführt. Zu diesem ursprüngl. v. brachte der Interpolator die Ergänzung durch ואל יל. Zu dem Anfang des v. vgl. Jes 527. Die Berge sind natürlich die Judas. Am Schl. des v. las LXX קלית st. קלית. Der Anfang der ש-Strophe in v. 3 ist sofort zu erkennen: mit ואל יל begann der v. und רי ist als spätere Zuthat zu tilgen. Freilich im Folgenden ist der Text verderbt, denn da יושביו und יושביו synonym. Begriffe sind, so kann der Text unmöglich so gelautet haben wie jetzt. Keil, Strauss u. a. haben freilich behauptet, Jakob sei der natürl. Name, den das Volk von seinem Stammvater habe, Israel aber der geistliche, den es von Gott erhalten, so dass also der Sinn sei: Jahve wolle zur Hoheit seines nach Jakob benannten Volkes so zurückkehren, dass diese Hoheit zur Hoheit Israels d. h. des Volkes Gottes wird, — aber diese Erklärung beruht auf rabbinischer Spitzfindigkeit: niemals hätte ein Proph., wenn er verstanden werden wollte, einen derartigen Ged. so ausdrücken können. Freilich liegt der Fehler nicht nur in יושביו, sondern schon in יושביו, denn was soll יושביו in diesem Zusammenhang? Vielmehr führt das parallele Glied darauf, dass יושביו zu lesen ist, nur so sind die dort erwähnten יושביו verständlich. Zum trans. שם vgl. שם שבת, und zu dem Bilde vom Weinstock bez. Weinberg vgl. Jes 51ff. Jer 1210. Eine ganz andere

2 *Der *Zerschmetterer* zieht wider dich heran, *halte* Wacht, schau auf den Weg, gürte die Lenden, nimm alle Kraft zusammen. 4Der Schild seiner Helden ist geröthet, die Heergenossen . . . , *es gleicht dem* Feuer der

Lösung zur Gewinnung der ψ -Strophe hat Gunkel unternommen, nach ihm stecken ψ - und π -Strophe in v. 1 und zwar soll die ψ -Strophe gelaufen haben שָׁמַר יְרוּשָׁלַם בְּדֶרֶךְ הָיָה וְיָמִיתָ הָיָה, und für die π -Strophe ändert er 1e also: דָּרַךְ הָיָה וְיָמִיתָ הָיָה, und für die π -Strophe ändert er 1e also: דָּרַךְ הָיָה וְיָמִיתָ הָיָה. Man muss bei dieser Lösung anerkennen, dass die ψ -Strophe leicht und ansprechend ist, die Ergänzung von יְרוּשָׁלַם wäre ohne Bedenken. Um so bedenklicher aber ist die π -Strophe, die nicht nur, was den Bau angeht, in ihrem ersten Theil Schwierigkeiten macht, sondern auch in Bezug auf die Darstellung Anstösse gewährt: sowohl דָּרַךְ הָיָה wie יָמִיתָ הָיָה fallen auf. Und wie konnte aus diesem Text der MT. werden, zumal ja doch zu einer absichtl. Umgestaltung desselben keine Nothwendigkeit vorlag, da jener von Gunkel als ursprüngl. angenommene Text dem Interpolator von v. 12ff. keine Bedenken hervorrufen konnte? Endlich bleibt bei Gunkels Lösung des Problems v. 3 übrig, der auch nach seiner Auffassung mit dem Gedicht zusammenhängt, er sieht sich daher gezwungen, v. 3 als Zusatz eines Späteren anzusehen. — Wie ist zu שָׁמַר אֶת הַדֶּרֶךְ שָׁמַר אֶת הַדֶּרֶךְ das zweite Glied zu gewinnen? Da in den beiden letzten Sätzen die π -Strophe stecken muss, so bleibt für dies zweite Glied nur שָׁמַר אֶת הַדֶּרֶךְ übrig. Bickell vermuthet als urspr. Text: שָׁמַר אֶת הַדֶּרֶךְ שָׁמַר אֶת הַדֶּרֶךְ, natürl. muss שָׁמַר אֶת הַדֶּרֶךְ sensu bono stehen. Ich halte es für möglich, dass in שָׁמַר ein שָׁמַר steckt, und nach ihm das verbl. etwa שָׁמַר ausgefallen ist. v. 3b bietet sachlich und sprachl. keinerlei Schwierigkeit. Zu שָׁמַר vom Ausplündern des Landes vgl. Jes 24. 3. Jer 51. 2: zu שָׁמַר vom Weinberg vgl. Jer 12. 10. Aber wie ist die π -Strophe herzustellen? Offenbar ist vor שָׁמַר ein שָׁמַר ausgefallen: dafür dass vgl. Prv 129 = דָּרַךְ הָיָה Dtn 21. 4. II Reg 22. 17. Sah so oder doch ähnlich wie Gunkel, Bickell u. a. festgestellt haben, der ursprüngliche Text aus, so wirft unser cap. ein interessantes Schlaglicht auf die Ueberlieferung des urspr. Textes und das Verhältniss, in dem der MT. zu dem ursprünglichen steht. Die aus unserm cap. sich ergebenden Schlüsse empfangen übrigens, wie bekannt, ihre volle Bestätigung aus der Vergleichung von Stellen wie Ps 14 und 53 und anderen.

Cap. 2. Angriff und Eroberung Ninives.

In v. 2 kann שָׁמַר nur Bezeichnung des Eroberers Ninives sein: warum er *Zerstreuer* genannt wird, ist nicht einzusehen. Besser vokalisirt man daher mit J. D. Mich. u. a. שָׁמַר der Zerschmetterer, Hammer vgl. Jer 51. 20. Da die folgenden verba am einfachsten als Imp. gefasst werden, so wird man dementsprechend auch שָׁמַר lesen müssen, ebenso שָׁמַר; שָׁמַר ist offenbar unter Einfluss von v. 1 vocalisirt, wo das Suff. ja aber eine ganz andere Beziehung hatte. LXX las jedenfalls das folgende Wort defective שָׁמַר *ἐκ θλίψεως*, es wäre daher gut möglich, es als Nom. zu שָׁמַר zu stellen, also: halte Wacht vgl. שָׁמַר שָׁמַר. Bei der jetzigen Vocalisation wird es vom Wall verstanden. שָׁמַר muss natürlich der Weg sein, auf dem die Angreifenden herankommen. שָׁמַר bildet den Gegens. zu שָׁמַר v. 11. v. 4 beschreibt das zum Sturm gerüstete feindliche Heer. Das Suff. in שָׁמַר (vgl. K. § 91, 2 Anm. 2) bezieht sich auf שָׁמַר v. 2, nicht aber auf Jahve (Keil, Klein. u. a.), der ja vorher gar nicht genannt war. Der Sing. steht collectiv vgl. das parallele שָׁמַר. Das Roth der Schilde ist wohl von dem Kupferbeschlag vgl. Jos. ant. XIII, 12. 5 zu verstehen. Zur Vocalis. von שָׁמַר vgl. K. § 52, 2 Anm. 4. Fraglich ist שָׁמַר. Das wird meist als denom. gefasst von שָׁמַר, also: in Carmesinstoffe gekleidet, man weist darauf hin, dass häufig das Kriegsgewand der alten Völker roth war vgl. Aelian Var. Histor. VI, 6 Valer. Max. II, 6. Aber angesichts der Kostbarkeit solcher Stoffe wird man Bedenken kaum unterdrücken können. Deshalb haben Keil u. a. שָׁמַר nicht von den Kriegern überhaupt, sondern von einzelnen auserlesenen verstehen wollen, aber dadurch würde die ganze Schilderung der Angreifer stark abge-

Stahl der Wagen, wenn er sie aufstellt, *die Rosse* tanzen (?). ⁵Auf den Strassen rasen die Wagen, fahren auf den Plätzen hin und her; ihr Aussehen gleicht den Fackeln, den Blitzen gleich eilen sie hin und her. ⁶..... sie strauheln auf ihren Wegen, eilen zur Mauer und wird aufgestellt. ⁷Die

schwächt; sie alle sind נָסִים und נָסִים דָּל. LXX sah in נָסִים eine Ableitung von נָס, was natürlich unmöglich ist. A. Jeremias wollte in נָסִים und נָסִים nur den Hinweis auf ihre bluttriefenden Schlachtgewänder und Schilde sehen vgl. Apk 917, doch ist es mir sehr fragl., ob ein derartiger Ged. so ausgedrückt werden konnte. Vielleicht liegt ein Textfehler vor. נָסִים ist zweifelhafter Bed. Hitz. Stein. u. a. denken an eine Wurzel נָס zertheilen, so dass נָסִים Zerschneidung, Zertheilung und נָסִים נָס = Feuerfunken- bezw. sprühendes Feuer wäre, aber weder lässt sich diese Wurzel נָס für das hebr. nachweisen, noch ist die Ausdrucksweise wahrscheinl.: im sprühenden Feuer sind die Wagen. Hier. hat נָסִים mit נָסִים verbunden, und das führt viell. auf das Richtige. Die dem נָסִים entsprechenden Worte bezeichnen im Arab. und Syrischen Stahl. Wäre es freilich sicher, dass das Wort erst aus dem Pers. eingedrungen ist (Stein.), so könnte man kaum an dasselbe bei Nahum denken, aber das ist keineswegs sicher, da das Wort keine arische Etymologie hat vgl. Klein, zu der St. und Volders das Dodekapropheten. Erste Hälfte 1880 S. 141. Wir würden demnach an die mit Stahl bezw. Eisen beschlagenen Kriegswagen zu denken haben; wahrscheinlich ist dann נָסִים als aus נָס verderbt anzusehen, so dass also der Glanz dieser Kriegswagen mit dem Feuer verglichen wird vgl. v. 5. Der letzte Satz wird gewöhnlich vom Schwingen der Lanzen verstanden, aber נָסִים die Cypressen können nicht die aus Cypressen gefertigten Speere sein. LXX Syr. haben נָסִים gelesen: die Rosse. Ob freilich נָסִים richtiger Text ist, ist nicht minder fraglich. נָסִים findet sich als Nom. = das Tanneln Zeh 122, demnach also das Hoph. etwa: in Schwanken, Tanneln versetzt werden. Offenbar ist wohl an die Unruhe der Rosse zu denken, welche mit Mühe vor dem Beginn des Sturmes auf ihrer Stelle fest gehalten werden können. Nach v. 4 ist נָסִים v. 5 nicht von den Wagen der Assyrer zu verstehen (Klein. u. a.) sondern von denen der Belagerer, demnach müssen auch die Plätze etc. also vor der Stadt befindlich gedacht werden. Auffallend ist neben dem Plur. der Verba נָסִים als Subj., von dem aber nur Cut 19 sich ein Plur. findet, sonst wird נָסִים häufiger neben Plur. wie נָסִים coll. gebraucht vgl. II Reg 102. Auf dies נָסִים muss sich auch das Suff. in נָסִים beziehen, da aber נָסִים immer Mase. ist, so wird man dementsprechend auch נָסִים lesen müssen. Das Pol. נָסִים wohl gewählt, um das Zickzack der Blitze zu bezeichnen (Hitz.). v. 6 ist im Anfang verderbt. Gewöhnl. nimmt man den assyr. König zum Subj. in נָסִים, aber von ihm war ja vorher nirgend die Rede, auf ihn hätte daher nothwendig hingewiesen werden müssen. Und wie hätte der Ged., dass er seine Helden vgl. 318. Jde 513 zur Vertheidigung beruft, so ausgedrückt werden können: er gedunkt an seine Helden? Der MT. legt die Vermuthung nahe, dass die Beschreibung des Angriffs auf Ninive hier fortgeht: nachdem v. 5 das Dahinrasen der Wagen beschrieben, die mit ihren Streitern die vor der Stadt befindlichen Vertheidiger in dieselbe zurückwerfen, nimmt v. 6 viell. auf das heranstürmende Fussvolk Rücksicht vgl. נָסִים: wie jene in wahn sinniger Eile dahinrasen und alles vor sich niederwerfen, so auch diese, die auf ihren Pfaden strauheln, aber nicht aus Ermüdung vgl. LXX, sondern in überstürzender Hast. Statt נָסִים wollte Graetz נָסִים lesen, doch müsste נָסִים dann von den Fürsten der Assyrer verstanden werden, aber das ist schwer möglich, denn man könnte dem Suff. in נָסִים billiger Weise doch keine andere Beziehung geben als dem in נָסִים in v. 4. Man müsste daher vor v. 6 eine Lücke im Texte annehmen, in der ein auf den Assyrer bezw. auf den assyr. König bezüglicher Satz gestanden hat. Fraglich ist auch der Schluss נָסִים. Gewöhnlich wird das vom Sturmloch verstanden, das die Angreifer gegen die Vertheidiger deckt: es waren entweder bewegliche Sturmböcke mit

Thore an den Strömen werden geöffnet, der Palast verzagt, ⁸ und wird entlöst, wird fortgeschleppt, und ihre Mägle klagen wie die Tauben, schlagen auf ihre Brust. ⁹ Und Ninive ist wie ein Wasserteich, indem sie fliehen:

Thürmen oder an Ort und Stelle vor den Mauern errichtete Thürme, welche die Höhe der Mauern erreichten bezw. auch sie überragten vgl. Layard Ninive und seine Ueberreste S. 377. Hitz. andererseits versteht das Wort vom Vertheidiger: praesidium militare. Angesichts des Mangels anderer Stellen, in denen von כִּנְךְ die Rede ist, wird sich Sicheres nicht ausmachen lassen. v. 7 weist auf die Eroberung der Stadt. Unmöglich können הַחֲרוֹתִים die Strassen sein (Hitz.), denn wenn auch vom Daherfluthen einer Menschenmenge vgl. הָרַר Jes 22 die Rede ist, so berechtigt das doch nicht zu der Annahme dieser Bedeutung, vielm. müssen חֲרוֹתִים שָׁרֵר die an den Strömen gelegenen Thore Ninives sein; ev. können die חֲרוֹתִים auch die vom Khosar seitwärts abgeleiteten Kanäle bezeichnen, die namentlich die Ost- und Nordseite der Stadt zu schützen bestimmt waren (Stein.) Nach 7b müssen sie eine besondere Bedeutung für den Königspalast gehabt haben, denn mit ihrer Oeffnung tritt dort Verzagen ein. Ganz anders ist freilich die Auffassung Kleinerts u. a.: er findet hier den Gedanken, dass die Ströme in Folge gewaltigen Regens ihre Thore brechen und die Stadt überfluthen, so dass die Königsburg unter den zerwühlenden Fluthen zerschmilzt. Klein. combinirt so unsere Stelle mit Dider. II, 27. Aber ein derartiger Gedanke konnte so nicht zum Ausdruck kommen: innerhalb dieser ganzen Schilderung des Sturmes auf die Stadt hätte der Ged., dass Gott den Angreifern zu Hilfe kommt, doch in erkennbarer Form ausgedrückt werden müssen. Zudem kann Klein.'s Erklärung auch um desswillen kaum richtig sein, weil damit der Ged. der Eroberung der Stadt durch die Feinde, der die Vorauss. für v. 8 ist, beseitigt wird. In v. 8 wird הָצַב gewöhnl. als Verb. gefasst: und festgestellt d. i. bestimmt, nämlich von Jahve, ist es, aber bei dieser Erkl. ist das הָצַב 1) ziemlich überflüssig und 2) auch sprachl. bedenklich: nie findet sich so הָצַב gebraucht, und was sollte hier das Perf. cons.? Vielm. wird hier in הָצַב ein Nom. gen. fem. stecken, auf das sich das Suff. וְאֵתֵּינָם bezieht. Keil u. a. haben freilich Ninive zum Subj. in נִלְחָה gemacht und אֲחֵרֵיהֶם von den Vasallenstaaten und -städten verstanden, aber weder findet sich so אֲחֵרֵיהֶם sonst gebraucht, noch ist ein Grund zu erkennen, warum diese unterworfenen Städte und Staaten über Ninives Untergang, der ihnen ja die Aussicht auf Freiheit eröffnete, klagen sollten. Freilich wird man den Ged. הָצַב zu lesen (Hitz.) abweisen müssen, denn auf die Hauptstadt eines gebietenden Weltreichs würde dies Bild von der Eidechse schlecht passen, vollends aber vor v. 8b. 9 (Stein.). Entw. steckt in הָצַב ein assyr. Wort, das wohl die Königin bezeichnete, oder der Anfang ist verderbt und ein dem entsprechendes Wort ausgefallen. הָצַבִּית ist nicht mit הָצַבִּית zu verwechseln: jenes bezeichnet die Aufdeckung der Scham vgl. 35. Hos 212, dies die Exilierung. Auf letztere weist erst הָצַבִּית, das vom abgeführt werden steht wie das Hiph. Jer 3711. II Sam 227. Zur Form vgl. K. § 63 Anm. 4. Völlig unmöglich ist die Uebers. von Jeremias: »die Königin wird entdeckt, die hinaufgestiegen war, denn wie hätte das Hoph. diese Bedeut. haben können? Man müsste schon mit LXX הָצַבִּית lesen. Statt הָצַבִּית pflegt sonst vom Girren der Taube הָצַבִּית gebraucht zu werden Jes 3811. 5911 auch vgl. arab. nahiga und aram. nebag. Im letzten Glied ist entw. לִבְבָּךְ vgl. Gen. 44 zu lesen, da ein Plur. לִבְבָּיִם sich nie findet, oder לִבְבָּךְ. Auffallend ist הָצַבִּית. Dies Verb. kommt Ps 6826 vom Schlagen der Handpauke vor, hier müsste es vom Schlagen der Trauernden auf die Brust gebraucht sein. Ob vielleicht mit dem LXX הָצַבִּית zu lesen ist (Stade)? Freilich grade die stille Klage, auf die doch לִבְבָּךְ wies, will nicht recht zum parallelen קוֹל יוֹנִים passen. In 9 liegt ebenfalls eine Textverderbniss vor. Liest man mit MT. הָצַבִּית, so pflegt man zu übers.: seit den Tagen, wo sie war; vocalisirt man mit LXX Vulg. הָצַבִּית, so erklärt man: wie ein Wasserteich sind

steht! steht! aber da ist keiner, der umwendet. ¹⁰Plündert Silber, plündert Gold, endlos sind die Schätze, die Fülle aller kostbaren Geräthe. ¹¹Oede und Verödung, und Verheerung und verzagte Herzen, und wankende Kniee und Zittern in allen Hüften, und aller Angesichter sind glühend roth. ¹²Wo ist der Löwen Zufluchtsort, und was die *Höhle* für die jungen Löwen war, wohin der Löwe ging, der junge Löwe, von Niemand aufgeschreckt? ¹³Der Löwe, der zerriss für den Bedarf seiner Jungen und würgte für seine Löwinnen, der mit Raub seine Löcher anfüllte und seine Zufluchtsstätten mit Zerrissenem. ¹⁴Siehe ich mache mich an dich, spricht Jahve der Heerschaaren, und lasse in Rauch deine *Fülle* (?) aufgehen, und deine jungen Löwen soll das Schwert fressen, und ich mache deinem Raub auf Erden ein Ende, dass man nicht mehr die Stimme deiner Gesandten hört.

ihre Wasser. Aber weder die eine noch die andere Auffass. ist sprachlich zulässig: in jenem Fall erwartete man ^{נִינִי} für diesen fehlt alle sprachl. Analogie. Wellh. hält mit Recht ^{נִינִי} für Dittographie aus ^{נִינִי}. Fraglich bleibt nur, was tert. compar. bei diesem Bilde ist: Ninive ist einem Wasserteiche gleich. Wahrscheinlich ist an einen künstl. Teich gedacht, dessen Wasser, nachdem die Dämme durchstoßen sind, mit unaufhalt-samer Eile sich verlaufen; so ist es auch mit Ninives Bewohnern. Darauf führt v. 9b, der freilich nicht intact erhalten ist, da ein die Worte ^{נִינִי נִינִי} einführendes Glied fehlt. Jedenfalls beweist ^{נִינִי}, dass ^{נִינִי} die (mit den Wassern vielleicht verglichenen) Einwohner Ninives sein müssen. Zu ^{נִינִי} vom Umkehren der Fliehenden vgl. Jer 465, eig. ist ^{נִינִי} zu ergänzen. vgl. Jer 4839. v. 10 fordert die Eroberer zur Plünderung auf, nachdem nun jeder Widerstand gebrochen ist. v. 10b giebt gleichsam die Begründung zur Auf-forderung: ist doch endlos die aufgespeicherte Habe. Zu ^{נִינִי} von den Schätzen vgl. Job 2716. Vor ^{נִינִי} ist offenbar das ^{נִי} zu tilgen (Wellh.). Zu ^{נִינִי}, das als stat. constr. zu lesen ist: Menge vgl. Jes 2224 u. ö. v. 11 schliesst die Schilderung ab. Die gleich-klingenden nomina malen das über Ninive gekommene Gericht vgl. Zph 115 u. ö. ^{נִינִי} eigentl. Neutr. des Partic., hier als Subst. vgl. Jes 241. Zu ^{נִינִי} vgl. Jes 137 u. ö. und zu Jes 213. Zu ^{נִינִי} einem Bild, das wohl von den Wehen kreissender Weiber entlehnt ist, vgl. Jes 213. Zu ^{נִינִי} vgl. Jo 26. Die Uebersetzung; und aller Angesichter ver-lieren die Farbe (Klein. u. a.) ist sprachlich nicht zu rechtfertigen, vielm.: sie sammeln Gesichtsröthe d. i. werden glühend roth vgl. Jes 138. v. 12f. weisen darauf hin, wie Ninive, die Löwenhöhle, spurlos verschwunden ist, ein Beweis der unumstösslichen Ge-wissheit, mit der der Proph. den Untergang erwartete. ^{נִינִי} passt nicht neben ^{נִינִי}, offenbar ist mit Wellh. ^{נִינִי} zu lesen und statt ^{נִינִי} ist mit LXX Syr. vgl. Trg. ^{נִינִי} zu lesen, erst nach ^{נִינִי} tritt ein zweites Subj. hervor. Zu ^{נִינִי} vgl. Jer 5138. Zu ^{נִינִי} eig. für den Bedarf vgl. Hab 213. v. 14 schliesst mit einem Gottesworte ab, das die Sicher-heit des Gerichts verbürgt. Mit Recht hat auch hier Wellh. überall Suff. masc. gen. vocalisiert, er verweist namentlich auf ^{נִינִי}, dessen schliessendes ^{נִי} nur den Zweck haben kann das auslautende a des Suff. der 2. Pers. masc. zu bezeichnen. Zu ^{נִינִי} vgl. 35. Jer 5125. Jedenfalls ist ^{נִינִי} fehlerhaft: man erwartet ein nom. mit dem Suff. der 2. Pers. LXX Syr. lasen ^{נִינִי}: deine Menge, das allerdings neben den parallelen Begriffen etwas farblos erscheint. Ob vielleicht ^{נִינִי} stand vgl. das parallele ^{נִינִי} und I Reg 1020. Durch Verlust des s könnte unsere LA. entstanden sein. Zu ^{נִינִי} vgl. Ps 3720. Statt ^{נִינִי}, einer völlig unmöglichen Form, ist ^{נִינִי} zu lesen. Ohne Zweifel ist an die zu den unterworfenen Völkern gesandten Boten zu denken, welche Ninives Befehle überbrachten. Das hat nun ein Ende.

Cap. 3 beginnt mit dem Hinweis darauf, dass Ninives Untergang in seinen Sünden begründet ist v. 1—7. Ebensowenig wie No Ammon wird es seinen Untergang

3¹ Wehe der Stadt der Blutschuld, die ganz voll ist von Lug und Gewaltthat und endlosem Raub. 2² Horch Peitsche, horch Rasseln der Räder, daherjagende Rosse und tanzende Wagen. 3³ Bäumende Reiter und blitzende Schwerter und blinkende Speere, und eine Fülle von Erschlagenen und eine Menge von Leichnamen und endlose Leichen, man strauchelt über die Leichen, 4⁴ wegen der vielen Buhlereien der anmuthigen, zauberkundigen Buhlerin, die Nationen verstrickte mit ihren Buhlereien und Völker mit ihren Zaubereien. 5⁵ Siehe, ich mache mich an dich, spricht Jahve der Heerschaaren, und will dir vor Augen deine Schleppe aufdecken und Nationen deine Scham und Königreiche deine Schmach sehen lassen, 6⁶ und ich will dich mit Unrath bewerfen und

abwenden können v. 8—13, vielmehr trotz aller Anstrengungen, erfolgreich Widerstand zu leisten, wird Ninive schliesslich untergehen v. 14 ff.

v. 1 beginnt mit dem Weheruf über Ninive. עֵי דִּינִיבָה empfängt im Folgenden seine Erläuterung. נִשְׁבַּח נִשְׁבַּח sind Asyndeta und abhängig von נִשְׁבַּח; נִשְׁבַּח eig. das Zerreißen z. B. Ps 73 vom Löwen gebraucht vgl. 212f. נִשְׁבַּח muss hier intrans. stehen wie Ex 1322. Ps 5512 u. ö.; wäre es trans., so könnte nur עֵי Subj. sein, und es müsste das Fem. stehen. v. 2. 3 bringen die Strafe und zwar so, dass der Proph. uns mitten in die Vollziehung versetzt. Zu קִל im Sinne der Interjection vgl. K. § 146, 1 Anm. 1. Zu דִּינִיבָה vom daherjagen der Rosse vgl. Jdc 522. Da die Wagen auf unebnen Wegen daherfahren, so ist von דִּינִיבָה die Rede vgl. Jo 25. Zu נִשְׁבַּח seil. הִסֹּס vgl. Jer 469. יִרְבֵּה דָלֵל יִרְבֵּה weisen auf den Erfolg des Angriffs hin. Zu נִשְׁבַּח als syn. von יִרְבֵּה vgl. IReg 102. Mit dem Ket. ist נִשְׁבַּח zu lesen, nicht aber נִשְׁבַּח vgl. LXX Vulg., denn es handelt sich um eine Aussage, die den vorübergehenden Satz illustriert, nicht aber ein neues Moment hinzubringt. v. 4 betont den Grund dieses Gerichts. Zu עֵי דִּינִיבָה vgl. Hos 12ff. Freilich das Bild hat hier eine andere Bedeutung wie bei Hosca. Mit Recht betont Hitz., dass es sich hier weder um den Götzendienst noch den Handelsverkehr vgl. Jes 2315ff. handelt, sondern nach dem ganzen Zusammenhang um die betrügerische Freundschaft und arglistige Politik, mit welchen die auf »Eroberungen« ausgehende Buhlerin die kleineren Staaten umgarnt. עֵי דִּינִיבָה ist zu עֵי gehörige adjectivische Bestimmung, nicht aber ist עֵי Subst. (Klein.). Zu עֵי = Anmuth, Schönheit vgl. Prv 519. 3120. Zu נִשְׁבַּח und נִשְׁבַּח mit einem folgenden Nom. zur Umschreibung eines entsprechenden Adjectivbegriffs vgl. Gen 1413. Dan 86.20. Prv 117. Jes 4115. Sonst ist נִשְׁבַּח »verkaufen« vgl. Dtn 3230. Jdc 214 u. ö., hier wird der Sinn ein treffenderer, wenn man נִשְׁבַּח mit dem arab. makara in der Bedeut. »umstricken, betrügen« zusammenstellt (Hitz.) vgl. Fränkel die aramäischen Fremdwörter im Arabischen S. 127. Hitz. betont, dass »durch Buhlerei verkaufen« des innern Zusammenhangs entbehrt: Ninive überantwortete ja die Völker nicht Fremden, sondern suchte sie in die eigene Gewalt zu bekommen. Zu נִשְׁבַּח = נִשְׁבַּח vgl. Am 31. v. 5 bringt die Strafe: als Buhlerin hat sie sich benommen, die Strafe der Buhlerin soll sie empfangen. Zu עֵי דִּינִיבָה vgl. 214. Ihre Scham soll aufgedeckt werden vor den Völkern, ein oft sich findender Ged. vgl. Jer 1326. Jes 473. Hos 212. עֵי דִּינִיבָה will schwerlich besagen, dass die aufgehobene Schleppe über ihr Angesicht gezogen wird (Keil), sondern »vor dir« Job 628, so dass du es mit ansehen musst, dir zu Schimpf und Schande. עֵי דִּינִיבָה = עֵי דִּינִיבָה, beide von derselben Wurzel עֵי; zur Abkürzung עֵי דִּינִיבָה vgl. עֵי דִּינִיבָה v. 6f. führen den Gedanken der Strafe fort, aber mit Aufgeben des Bildes der Buhlerin. עֵי דִּינִיבָה eigentl. Dinge, vor denen man Abscheu hat, hier etwa: Unrath, nicht aber: »Götzen«, so dass der Ged. wäre: »sie begrabe dich unter deinen Götzen« (Klein.). Zu עֵי דִּינִיבָה vgl. Jer 1421: »durch die That beschimpfen«; an eine Ableitung von נִשְׁבַּח »mit Aas bewerfen« ist nicht zu denken (Hitz.). עֵי im Sinn von נִשְׁבַּח vgl. Mt 119, vgl. auch Ez 2817. In v. 7 greift עֵי דִּינִיבָה auf עֵי zurück, es ist offenbar als Sing. zu fassen; zu עֵי דִּינִיבָה vgl. K.

dich verunehren, und ich will dich wie ein Schaustück machen. ⁷Und jeder, der dich sieht, wird sich scheu von dir abwenden und sagen: zerstört ist Ninive, wer wird ihr Beileid bezeigen? und woher nehme ich Tröster für dich? ⁸Bist du besser als No Amon, die an Strömen lag, Wasser ringsum, *deren* Wall das Meer, deren Mauer *Wasser* war? ⁹Kusch war ihre Stärke und Aegypter ohne Zahl, Put und Lubim waren ihre Hilfe. ¹⁰Auch sie musste ins Exil gehen, in die Gefangenschaft, auch ihre Kinder wurden an allen Strassenecken zerschmettert, über ihre Edlen warf man das Loos, alle ihre Grossen wurden in

§ 52. 2 Anm. 4 und zu נִינִי vgl. K. § 67 Anm. 10. Mitleidlos verfällt Ninive seinem Geschick. נִינִי sein Beileid bezeigen und נִינִי trösten wie hier öfter in Parallele vgl. Jes 51 19. Job 2 11. v. 8 ff. betonen, wie Ninives Macht sowenig wie einst die von No Ammon sie vor diesem Geschick bewahren kann. Ninive war nicht besser d. h. nicht geschützter als einst No Ammon, das muss nach dem Zusammenhang der Ged. von נִינִי sein. Zur Form vgl. K. § 70, 2 Anm. 2. — נָחַר נִינִי ist Bezeichnung Thebens, der Hauptstadt Oberägyptens. *Νόσσοις* der Griechen vgl. Brugsch Geogr. Inschriften I, 175. Lagarde Mittheil. II, 261, es lag an beiden Ufern des an dieser Stelle 1500 Fuss breiten Nil. Auf seine durch den Nil und seine Kanäle (נָחַר) geschützte Lage beziehen sich die sofort folgenden näheren Bestimmungen. In dem Relativs. muss ein Fehler stecken: dem נִינִי entspr. נִינִי, das Subj. ist zu נִי als Präd. Dadurch aber ist gegeben, dass נִינִי gelesen werden muss. Die von Hitz. versuchte Uebers.: die eine Feste des Meeres ist, scheitert an נִינִי, dass diese Bedeut. »Feste« nicht hat, es ist eig. die kleinere Vormauer vor der eigentl. Festungsmauer: »Glacis«. Im parallelen Glied ist mit den Verss. נִינִי zu vocalisiren, da נָחַר aus Meer bestehend (Hitz.) sehr bedenklich ist. Zu נִי vom Nil gesagt vgl. Jes 19 5 u. ö. Hatte v. 8 auf die Festigkeit der Stadt gewiesen, so weist v. 9 auf die ihr zu Gebote stehenden Hilfsvölker. Ohne Zweifel muss נָחַר vocalisirt werden, wie auch der Schluss des v. zeigt, und zwar ist es gemeinsames Präd. zu נִינִי und נִינִי, und letzteres empfängt in נָחַר נִינִי eine nähere Bestimmung. Da hier Ninive überall angedet ist vgl. v. 5—8 und v. 11 ff., so kann unmöglich 8b No Ammon angedet sein, vielm. muss mit LXX Syr. gelesen werden נָחַר נִינִי; zu נִי vgl. Ex 18 4. Dtn 33 26 u. ö. נִינִי ist zweifelhaft, gewöhnl. als Bezeichn. Libyens gefasst vgl. Dillmann zu Gen 10 6; wie es sich freilich in diesem Fall vom folgenden נִינִי unterschieden, ist nicht klar, letzteres sind jedenfalls die Libyer. Aber trotz alledem kam über No Amon die Vernichtung. נִינִי v. 10 verstärkt das vorhergehende נִינִי. Natürlich muss den übrigen Perff. dieser vv. entsprechend auch נִינִי gelesen werden, es handelt sich ja durchaus um die in der Vergangenheit liegende Zerstörung. Zu dem Ged. נִינִי vgl. Hos 14 1. Jes 13 16 und zu נִינִי vgl. Jo 4 3. Ob v. 11. Zu נִינִי נִינִי vgl. Jer 40 4. — Bis in die neuere Zeit hinein fehlte es uns an allen sonstigen Nachrichten über die Zerstörung Thebens, erst die assyr. Inschriften berichten uns von einer solchen durch Asurbanipal, den Sohn und Nachfolger Asarhaddons, der auf seinem zweiten ägyptischen Feldzuge, den er gegen Urdamam d. i. gegen Rud-Amon führte, Theben zerstörte, und zwar muss das etwa um 663 gewesen sein. Von der Voraussetzung aus, dass diese Zerstörung Thebens zu der Zeit des Nahum der jüngsten Vergangenheit angehörte, sah Schrader etwa 660 als die Zeit der Abfassung unsers Buches an vgl. Schrader Keilinschr. und Altes Testament² S. 450 ff. Aber diese Ansetzung der Entstehung unsers Buches um 660 ist wenig wahrscheinlich: die Sicherheit, mit der der Proph. hier das Gericht über Ninive und seine Vernichtung verkündigt, wäre damals nicht zu begreifen gewesen. Wellhausen, der mit Schrader von derselben Voraussetzung ausgeht, dass es sich hier um ein Ereigniss der jüngsten Vergangenheit handelt, sah sich daher zu der Annahme gedrängt, dass der Proph. ein andres über No Amon gekommenes Gericht in der zweiten Hälfte des 7. Jhdts. vor

Ketten geschlagen. ¹¹Auch du wirst trunken werden, wirst umnachtet sein, auch du wirst Zuflucht vor dem Feinde suchen. ¹²Alle deine Befestigungen gleichen Feigenbäumen mit Frühfeigen: wenn man sie schüttelt, fallen sie dem Essenden in den Mund. ¹³Siehe, dein Volk ist zu Weibern in deiner Mitte geworden, den Feinden haben sich die Thore deines Landes geöffnet, das Feuer hat deine Riegel gefressen. ¹⁴Schöpfe dir Wasser für die Belagerung, hessere deine Befestigungen aus, *stampfe* den Lehm und tritt auf den Thon, ergreife die Ziegelform. ¹⁵Da wird dich das Feuer fressen, wird dich das Schwert ver-

Augen hat, über das wir sonst nicht unterrichtet sind, aber eine derartige Annahme hat bei dem Mangel jeglicher Nachricht immerhin ihre Bedenken. M. E. ist sie aber auch keineswegs nothwendig. Zeichnete sich No Amon durch eine ähnlich feste Lage aus wie Ninive, so dass also seine Eroberung mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten verbunden war, so ist es auch begreiflich, dass sie längere Zeit im Gedächtniss der Assyrer lebendig blieb. Und grade von unserm Proph. wurde No Ammon zur Vergleichung herangezogen, weil Ninive in gleicher Weise wie einst No Amon für fast unüberwindlich galt. — v. 11 ff. Ist No Amon gefallen, wird es auch Ninive nicht anders ergehen. $\text{אִם כֵּן יִהְיֶה$ entspr. dem $\text{אִם כֵּן$ v. 10. $\text{כִּי־יִהְיֶה$ nämlich vom Becher des göttl. Zorns vgl. Hab 216. Ob v. 16. $\text{לֹא־יִהְיֶה כִּי־יִהְיֶה}$ kann nicht heissen: »du wirst dich verbergend sein«, weder sprachlich — לֹא־יִהְיֶה ist fast immer »verborgen« — noch sachlich ist das wahrscheinlich, da es nicht Eigenart des Trunkenen ist, sich zu verbergen, diese Deutung auch nicht zum Folgenden passt. Die wahrscheinlichste Erklärung ist die von Hitz. u. a. vertretene: du wirst umnachtet sein, d. h. in Ohnmacht daliegen. Stein. erinnert daran, dass לֹא־יִהְיֶה wie לֹא־יִהְיֶה die Bedeut. des Verbergens, Verhüllens hat, und dass man auch im Arab. für »ohnmächtig werden« sagt: »bedeckt, verhüllt werden«. Der Sinn des letzten Satzes von v. 11 ist natürlich der, dass sie vergeblich Zuflucht vor dem Feinde suchen wird. Diesen negativen Erfolg des Suchens führen v. 12 ff. aus. Nach v. 14 sind $\text{בְּמִצְרֵי־נִינִוֶּה}$ nicht Assurs Festungen, sondern Ninives Befestigungen. $\text{בְּמִצְרֵי־נִינִוֶּה}$ ist eng mit $\text{בְּמִצְרֵי־נִינִוֶּה}$ zu verbinden: Feigenbäume mit Frühfeigen. Der tert. comp. ist offenbar die Leichtigkeit der Eroberung: wie die Frühfeigen, sobald der Baum geschüttelt wird, herunterfallen in den Mund des Essers, so wird auch Ninive, sobald der Feind den Sturm unternimmt, in seine Gewalt kommen. v. 13 weist auf das schon in der Vollziehung begriffene Gericht. Da der Proph. vom Falle Ninives immer im Impf. redet vgl. v. 11f. 15, hier in v. 13 aber Perf. sich finden, so wird es nöthig sein, diese von der Vergangenheit zu verstehen, demnach wird auch der Satz mit לֹא־יִהְיֶה auf einen schon eingetretenen Zustand hinweisen. Zu נִינִוֶּה vgl. Jes 1916. Jer 5037. 5130. נִינִוֶּה ist wegen $\text{בְּמִצְרֵי־נִינִוֶּה}$ schwerlich von den Assyrenern überhaupt zu verstehen (Hitz.), sondern im eigentl. Sinn: die Nachricht von der Eroberung der festen Plätze durch die Feinde hat den Einwohnern Ninives allen Muth genommen. Die Thore des Landes bzw. seine Riegel sind die Kastelle und Festungen, welche die Zugänge zum Lande zu schützen bestimmt sind, sie haben sich den Feinden geöffnet. לֹא־יִהְיֶה ist des Nachdrucks wegen vorangestellt. Vgl. zu v. 13 Jer 5130. Jetzt tritt die Gefahr unmittelbar an Ninive heran, es mag sich in rechten Vertheidigungszustand setzen v. 14. $\text{וְיִשְׁכֹּחַ מִן־הַמַּיִם}$ Wasser für die Zeit der Belagerung, für den Fall, dass die bisherige Wasserversorgung unmöglich wird, schwerlich aber zum Zweck der Vertheidigung, um es nämlich kochend auf die Angreifer zu schütten (Billerbeck). Zu וְיִשְׁכֹּחַ vom Ausbessern der Festungswerke vgl. II Reg 128.13. וְיִשְׁכֹּחַ und וְיִשְׁכֹּחַ sind hier wesentl. synonym. = Lehm: sie sollen ihn stampfen, um daraus Ziegel zu formen. וְיִשְׁכֹּחַ ist wie II Sam 1231 »Ziegelform«. Diese theils an der Sonne getrockneten, theils gebrannten Ziegel (בְּרִיטִים) waren das gewöhnliche Baumaterial der Assyrer. Statt וְיִשְׁכֹּחַ ist doch wohl וְיִשְׁכֹּחַ zu lesen vgl. Zeh 105 (Graetz). Aber alle diese Anstrengungen sind vergeblich v. 15. Zweifelhafte ist וְיִשְׁכֹּחַ , das gewöhnlich

nichten, *wird dich fressen der Heuschrecke gleich*. Magst du zahlreich sein wie Heuschrecken, *magst du zahlreich sein wie Grashüpfer*, ¹⁶magst du mehr Kaufleute haben als Sterne am Himmel — die Heuschrecke häutet sich und fliegt davon. ¹⁷Deine . . . sind wie Grashüpfer und deine . . . wie Heuschrecken, die sich am kalten Tage an Wänden gelagert haben: die Sonne geht auf, da fliehen sie, und Niemand kennt ihren Ort, wo sie waren. ¹⁸Es schlafen deine Hirten, König von Assur, es *liegen* da deine Edlen, zerstreut ist dein Volk

erkl. wird: dort bei dem Ziegelofen, oder dort bei den Befestigungen, aber so ergeben sich nur sehr gezwungene Deutungen. Da in Prv 827 die temporelle Bedeutung kaum zu bezweifeln, in Jdc 511 sehr wahrscheinlich ist, so wird man שם am besten auch hier so auffassen. Auffallend ist am Schl. von v. 15a *הַחֲרָבִים יִלֹּךְ*, da dies יִלֹּךְ weder als Nom. passen will — Subj. ist ja שם bzw. הֵם — noch als Accus., da man die Heuschrecken doch nicht mit Feuer oder Schwertern vertilgt. Offenbar sind die Worte durch Dittographie entstanden und zu tilgen. Mit v. 15b beginnt ein neuer mit v. 16 in Zusammenhang stehender Ged. Da Ninive angeredet ist, so muss natürlich הַחֲרָבִים gelesen werden und ebenso ist הֵם st. הַחֲרָבִים zu lesen, denn neben den Imp. ist das Perf. unmöglich. Zu הַחֲרָבִים vgl. נֶבֶר 210. Zum Imper. im Sinne eines Concessiv. vgl. K. § 110, 1a. Auffallend ist die Wiederholung desselben Verb. הַחֲרָבִים; da nun LXX abgesehen von einigen codd. nur יִלֹּךְ ausdrücken, so haben wir sehr wahrscheinlich die beiden letzten Worte von v. 15 zu tilgen. Fraglich ist שם. Keil versteht es vom plündernden Einfallen der Feinde, die hier gradezu פָּרָה genannt werden, und ähnlich Klein., nur dass er פָּרָה als Appos. bzw. Vergleichung zu dem in שם liegenden Subj., nämlich den Karawanen bzw. נֶבֶר, ansieht, aber so wird dieser Satz von den vorhergehenden getrennt, die doch für sich allein keinen im Zusammenhang passenden Sinn ergeben, sondern erst in Verbindung mit 16b. Vielmehr kehrt der Proph. mit 16b zu dem Bilde von 15b zurück und bringt das Gericht über Ninive in diesem Satz zum Ausdr. Wahrscheinlich ist שם von der letzten Häutung der Heuschrecke zu verstehen, die danach nicht mehr zu hüpfen gezwungen ist, sondern nun fliegen kann. Der Sinn ist demnach der: magst du auch in so zahlreicher Menge da sein wie die Heuschrecken, es dauert nicht lange, da haben sie sich gehäutet und fliegen davon vgl. Hos 911. v. 17 führt das Bild weiter aus. Leider sind die hier sich findenden שֶׁנֶּהֱמָה und שֶׁנֶּהֱמָה nicht zu bestimmen. Jenes, das nur hier vorkommt, stellt Wellh. mit שֶׁנֶּהֱמָה 'ein Mann unreiner, ungewisser Herkunft' zusammen, was jedenfalls wahrscheinlicher ist als Keils Vermuthung, dass es mit שֶׁנֶּהֱמָה zusammenzustellen sei und die zum Kriege Ausgesonderten vgl. שֶׁנֶּהֱמָה bezeichne. Graetz vermuthet שֶׁנֶּהֱמָה deine Fürsten. שֶׁנֶּהֱמָה findet sich noch Jer 5127 und wird gewöhnlich mit assyr. dupsarru in Beziehung gesetzt, letzteres soll 'der Tafelschreiber' sein, eine Bedeut., die für unsere Stelle viel zu speciell ist vgl. ZDMG XL, S. 732. Statt שֶׁנֶּהֱמָה ist offenbar שֶׁנֶּהֱמָה zu lesen, das Corrigendum ist neben der Correctur stehen geblieben (Wellh.). Zu שֶׁנֶּהֱמָה vgl. Am 71, während שֶׁנֶּהֱמָה sonst sich niemals findet. Als Collect. hat שֶׁנֶּהֱמָה den Plur. שֶׁנֶּהֱמָה nach sich. Während der Kälte erstarren die Flügel der Heuschrecken, sie suchen daher an geschützten Orten Zuflucht. An die Kälte der Nächte ist wegen des Ausdr. שֶׁנֶּהֱמָה nicht zu denken, sondern es sind einzelne kalte Tage. Sobald aber die Sonnenstrahlen zum Durchbruch kommen, beleben sich die Heuschrecken und fliegen davon. Zwischen שֶׁנֶּהֱמָה und שֶׁנֶּהֱמָה ist שֶׁנֶּהֱמָה und שֶׁנֶּהֱמָה auffallend, dieser Sing. kann nicht ursprüngl. sein, offenbar ist שֶׁנֶּהֱמָה und שֶׁנֶּהֱמָה zu lesen. Zum Schluss vgl. Ps 10316. In v. 18 sieht Wellh. die Anführung des Ged. von 15b-17, aber ohne Bild: in Folge der Sorglosigkeit der Führer ist Assurs Volk über die Berge hin zerstreut vgl. den ähnl. Vorwurf, der dem Volk in v. 13 gemacht wird. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass man hier am Schluss einen derartigen Ged. nicht mehr erwartet. Ich halte deshalb die gewöhnliche Auffass., wo-

über die Berge, und keiner sammelt sie. ¹⁹Es giebt keine Heilung für deine Vernichtung, unheilbar ist dein Schlag. Alle, die von dir hören, klatschen in die Hände über dich, denn über wen ist nicht fortdauernd deine Bosheit ergangen?

nach hier vom Todesschlaf die Rede ist vgl. Ps 76c und namentlich vor v. 19 für sehr wahrscheinlich. Viell. ist st. ישׁבֿוּ zu lesen ישׁבֿוּ , während Wellh. verschlägt ישׁבֿוּ . ישׁבֿוּ ist = ישׁבֿוּ . Zu dem Bild vgl. Zeh 137. Num 2717. IReg 2217. v. 19 schliesst ab mit dem Hinweis auf Ninives unrettbaren Untergang und die Freude, die sich darob überall regt. קָטָה als Subst. eig. Löschung, dann Linderung nur hier, vgl. das Verb. Lev 13c. Zu $\text{נִינִיבָה נִכְרָדָה}$ vgl. Jer 3012. 1417. 1019. Jes 1711. Das Suff. in שִׂמְחָה bezeichnet natürl. den Genit. obj. vgl. Jes 235 u. ö. und zu קָטָה als Gestus der Freude vgl. Jes 5512. Ps 472. Alle werden sich freuen, weil alle von Assurs Bosheit zu leiden hatten. Die Suff. masc. beziehen sich auf den König, freilich nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Repräsentanten des Königthums und damit Assurs überhaupt vgl. Jes 14. — Wellhausen spricht die Vermuthung aus, dass in v. 18 vielleicht auf ein bestimmtes Factum angespielt wird, und der Schluss v. 18f. überhaupt erst nach vollzogenem Gerichte angefügt ist. Ist er von Anfang an integrierender Bestandtheil gewesen, so zeigt er, mit welcher Gewissheit der Proph. die kommende Katastrophe voraussah. Billerbeck und A. Jeremias haben eine Umstellung in c. 2 und 3 vorgenommen. Nach ihnen war die Anordnung der vv. folgende: 22.4. 312—15. 25—14. 31—11.16—19, ich vermag aber einen ausreichenden Grund zu dieser Verschiebung von 312—15 nicht zu erkennen, die vv. haben in dem Zusammenhang, in dem sie jetzt stehen, ihren guten Sinn.

H a b a k u k.

§ 1. Inhalt seines Buches und Zusammenhang seiner Theile.

Der Proph. beginnt mit der Frage der Ungeduld, wie lange er noch zu Jahve rufen soll, ohne dass er ihn erhört, lässt ihn doch Jahve Frevel und Gewaltthat schauen: der Frevler unterdrückt den Gerechten 12—4. Sofort folgt die Ankündigung der Chaldäer, dieses schrecklichen und furchtbaren Volkes, dessen Reiter Schaaren schneller als die Panther von ferne heranstürmen, und die, dem Adler gleich, sich gierig auf die Beute stürzen. Sie vollführen Frevel, rafften zahllose Gefangene zusammen, spotten aller Hindernisse, die ihnen entgegen-treten, und machen die Macht zu ihrem Gott v. 5—11. Der folgende v. nimmt den Gedankenkreis von v. 2—4 wieder auf und weist auf die Unvereinbarkeit zwischen Jahves jetzigem Verhalten und dem, was Jahve seit Ewigkeit Israel gewesen ist: sein heiliger Gott, dessen Augen rein sind, so dass sie Böses nicht zu schauen vermögen. Jetzt aber sieht er ruhig zu, wie der Frevler die verschlingt, die gerechter sind als er, wie er die Menschen wie Fische dahintrafft und seine Machtmittel vergöttert. Soll er auf die Dauer erbarmungslos die Völker vernichten dürfen? v. 12—17. Auf diese Frage bringt 21—4 die Antwort, die der auf der Warte stehende Prophet von Jahve erhält: der Frevler verfällt dem Verderben, aber der Gerechte wird durch seine Treue leben. Da diese Weissagung für eine ferne Zukunft gilt, soll der Proph. sie aufzeichnen, damit man sie geläufig lesen könne; wenn die Erfüllung verzieht, so gelte es im Glauben auszuharren, denn sie kommt sicherlich. Mit v. 5 beginnt ein Lied vgl. v. 6 auf den vom Gericht Bedrohten bzw. Ereilten. Er hat viele Völker geplündert und aufgehäuft, was nicht sein eigen ist. Deshalb kommt die Zeit, wo die Gläubiger gegen ihn, der viele Schulden gemacht hat, aufstehen und auch ihn plündern werden v. 6—8. Er häuft grosse Schätze auf, um sich damit vor jedem Verderben zu sichern, dem Adler ähnlich, der sein Nest in der unzugänglichen Höhe baut. Aber er hat damit doch nur Verderben über sich selbst gebracht, denn Steine und Balken des von ihm aufgeführten Gebäudes schreien zum Himmel um Rache für das ungerechte Gut v. 9—11. Wer eine Stadt mit Blut und eine Burg mit Frevel baut, an dem erfüllt sich das alte Wort, dass er nur für das Feuer gearbeitet hat. Denn alle menschl. Herrlich-

keit muss untergehen, weil die Jahves die Erde erfüllen soll v. 12—14. Der Frevler hat die Völker trunken gemacht, um sich an ihrer Schande zu weiden, dafür soll auch ihn das Gericht ereilen: er soll den Taumelbecher Jahves trinken und von Schande statt von Ehre gesättigt werden. Er muss es büßen, dass er am Wald und Wild des Libanon sich vergangen hat v. 15—17. Endlich kommt das Gericht über ihn, weil er auf stumme Götzen vertraut, die doch nicht rathen und nicht helfen können. Vor Jahve aber muss in schweigender Ehrfurcht die ganze Erde sich beugen v. 18—20.

Cap. 3 bringt ein Gedicht, das in der Ueberschrift, die gleich der Unterschrift zugleich musikalische Bemerkungen wie viele Psalmen enthält, dem Propheten Habakuk zugeschrieben wird. Der Dichter bittet, dass Jahve inmitten der Jahre sein Werk an Israel, seinem Gesalbten, erneuere, Israel hofft auf den Tag der Rache, den die Zukunft über das Volk bringen wird, das es jetzt bedrängt. Mit Rücksicht auf das einst von Jahve an den Aegyptern vollzogene Strafgericht beschreibt der Verf. dies Werk. Der ursprüngliche Schluss des Liedes scheint verloren gegangen und durch einen andern ersetzt: danach ist das Volk von Dürre und Hungersnoth betroffen und wartet glaubensvoll auf den Tag, da Jahve sein Heil seinem Volke wieder zuwendet vgl. zu 317ff.

Es kann schon nach dieser Inhaltsangabe kein Zweifel darüber sein, dass unser Buch kein einheitliches Werk ist. Während die vv. 12—4 ihren Ausgangspunkt von gegenwärtigen Bedrückungen des Volkes nehmen, weisen 15ff. auf die Chaldäer, die von ferne herbeieilen werden, um Frevel zu vollführen, und die die Macht zu ihrem Gott machen. Die vv. 12ff. greifen über v. 5—11 wieder zurück auf v. 2—4, deren Fortsetzung sie sind: auch sie nehmen von gegenwärtiger Bedrückung ihren Ausgangspunkt und fragen voll Ungeduld, wie lange Jahve dem noch ruhig zuschauen wolle. Alle Versuche, 15ff. im jetzigen Zusammenhange des Buches zu verstehen, müssen als gescheitert angesehen werden vgl. zu 15ff. Budde (StKr 1893 S. 383ff.) hat 15ff. als Fortsetzung von v. 21 auffassen zu müssen geglaubt. Der Zusammenhang entspreche den strengsten Anforderungen. An 14 schliesse sich die Fortsetzung der Klage und des Hilferufs in 112—17, dann das gespannte Warten auf Antwort in 21 und die Antwort von v. 2 an. Zuerst allgemein tröstend und zu gläubigem Harren ermahnend in v. 2—4. Daran schliesst sich 15ff.: »Nur ausgeschaut in die Ferne und ausgeharrt, Unerhörtes wird geschehen (15); denn Jahve wird die Chaldäer erwecken, die Alles im Sturme niederwerfen (16—17). Dann ist es rein aus mit dem Ränkeschmied u. s. w. 25ff. Aber so verlockend auch diese Lösung zunächst erscheint, sie ist dennoch aus mehr als einem Grunde unannehmbar. Es bleibt kaum etwas andres als die Annahme übrig, dass c. 15—11 ein eingeschobenes, von Habakuk gar nicht verfasstes Stück ist, das am wahrscheinlichsten um 610 anzusetzen ist vgl. zu 24ff. Demnach bleiben von c. 1 nur die vv. 12—4 und 12—17 als von Habakuk verfasst übrig. Von c. 2 haben seiner Zeit Stade (ZATW IV, 154ff.), Kuenen² II, § 76, Cornill (Einleitung S. 190) u. a. die vv. 9—20 als späteren Zusatz angesehen, aber m. E. ist das nicht für alle vv. mit ausreichenden Gründen bewiesen. Während für die Auffassung der vv. 12—14 u. 18. 20 als secundäres Gut sehr triftige Gründe sprechen vgl. zu den vv., lassen die vv. 9—11. 15. 16

sich durchaus als von Hab. verfasst begreifen, betreffs der vv. 17 und 19 lässt sich das nicht mit der gleichen Sicherheit behaupten vgl. zu den vv. Cap. 3 ist jedenfalls Habakuk abzusprechen: es ist ein aus dem jüdischen Gesangbuch entnommenes Lied, das lediglich seiner Ueberschrift, die an Werth die der Psalmen nicht übertragt, seine Stelle hinter Hab. c. 2 verdankt. Anschauungen, wie sie in v. 13 uns entgegentreten, wo Israel als Gottes נִשְׂיָה erscheint, haben ihre Parallele nur an Stücken der späteren Litteratur vgl. zu v. 13; die Situation, wenigstens die von v. 17, ist offenbar eine andere als die in c. 12—4. 12—17 und 21ff., und der Verf. in c. 3 sucht auch in andern Gedanken seinen Trost als der von c. 12ff.: im letzteren Stück steht der Ged. im Mittelpunkt, dass Israel צָרִיק, sein Unterdrücker aber רֶשֶׁע sei. Cornill hat Recht, wenn er behauptet, dass der Gedankenkreis von c. 3 die eschatologisch gefärbte Apokalyptik, seine Ausdrucksweise der künstlich archaisirende Stil von Stücken wie Dtn 32. IISam 231ff. Ps 68. 90 ist. Da das Lied schon dem Verf. von Ps 77^{17—20} vorgelegen hat vgl. Hupfeld-Nowack Psalmen II, 256 f., so kann c. 3 zu jung nicht sein, sicherlich aber ist es nicht der vorexilischen, ja der vorhiskianischen Zeit zuzuweisen, wie das H. Franke Ueber Bedeutung, Inhalt und Alter des »Sepher hajjaschar. Halle 1887 gethan hat, nach dem unser Lied dies Sepher hajjaschar eröffnet haben soll, und zwar sei das Buch etwa zur Zeit des Königs Hiskia entstanden. In dieser alten Zeit fehlt es durchaus an Analogien zu Hab 3. Freilich fehlen uns alle Möglichkeiten, das Alter dieses Stückes und seiner Uebearbeitung vgl. zu v. 17 genauer zu bestimmen.

§ 2. Die Zeit des Propheten.

Ueber die Person des Propheten wissen wir gar nichts, denn was jüdische und christl. Sagen über ihn berichten, ist ohne Werth vgl. Delitzsch de Habaeuci prophetae vita atque aetate, adjecta diatriba de Pseudodorotheo et Pseudepiphanio. Lips. 1842. Die Zeit, in der unser Proph. seine Weiss. abgefasst hat, ist nicht leicht zu bestimmen. Nach 12ff. ist das Volk von Gewaltthat und Frevel bedrückt, ja, es ist selbst der Unterdrückung nahe, und doch weiss es sich als gerecht im Vergleich zu seinem frevelhaften Unterdrücker. Nach 12ff. handelt es sich um ein Volk, das die Menschen wie die Fische dahinrafft und wie das herrenlose Gewürm zertritt, das Reichthümer von allen Ecken und Enden zusammenschleppt und sich damit gegen jeden Ansturm zu sichern sucht, das die von ihm Vergewaltigten noch mit seinem Hohn überschüttet. Für das alles muss dies Volk vom Gericht Jahves ereilt werden, so gewiss es der Frevler, Juda aber der Gerechte ist. Freilich die Zeit ist noch fern, die Erfüllung kann sich noch geraume Zeit verzögern. Bestimmte Anzeichen, dass ein Umschwung erfolgen werde, waren also offenbar am politischen Horizont noch nicht hervorgetreten. Genannt wird dies Volk nicht, denn 15ff. kommt für uns nicht in Betracht, wir sind also auf Combination angewiesen. Budde denkt an die Assyryer, denen hier das durch die Chaldäer zu vollziehende Strafgericht angekündigt wird, das Buch sei etwa um 615 geschrieben. Aber diese Auffassung

ist schwerlich haltbar: um 615 würde 23f. kaum recht verständlich sein, wie ganz anders drückt sich der wohl um diese Zeit schreibende Nahum aus! Und lässt sich in der That mit Grund annehmen, dass Assur um 615 noch mit einer solchen Wucht auf Juda lastete, dass diese Klagen über den Druck des Assyrsers verständlich wären? Ja, hätte man damals, als es so furchtbar mit Assur bergab ging, es beschreiben können, wie das 28ff. und 12ff. geschieht? Wir müssten demnach weiter in der Zeit zurückgehen. Da m. E. daran nicht gezweifelt werden kann, dass Jerenja c. 2ff. ursprünglich die Scythen im Auge gehabt hat, und erst bei der Niederschrift sich die Chaldäer an die Stelle geschoben haben, da also mit andern Worten diese c. 2ff. in einer politisch bewegten Zeit geschrieben sind, so würde sich auch aus dieser heraus schwer Hab 23f. begreifen lassen, ganz abgesehen davon, dass damals die assyrische Macht in einer Weise im Sinken war, dass sie schwerlich im fernen Westen in besonders schwerer Art sich fühlbar machen konnte. Wollte man aber noch weiter zurückgehen, so würde sich andererseits schwer diese Charakterisirung von Juda als צירק verstehen lassen: man sollte meinen, dass die Zeiten eines Manasse und die ersten Jahre eines Josia, bevor die heidnische Partei abgewirthschaftet, dem Proph. andere Gedankenreihen nahegelegt hätten. Cornill macht mit Recht darauf aufmerksam, dass diese Charakterisirung Israels als צירק und des Feindes als רשע sich schwer vor dem Deut. und der Cultusreform des Josias begreifen lässt. Nach alledem wird es kaum möglich sein, unter jenem רשע den Assyrrer vorzustellen, sondern man wird an die Chaldäer zu denken haben. Da der Druck derselben als ein überaus harter empfunden wird, und diese Feinde als alle Welt unter die Füße tretend dargestellt werden, so kann der Proph. nicht vor 605 geschrieben haben, ja mit grösserer Wahrscheinlichkeit werden wir in die Zeit nach der ersten Gola geführt, also rund um 590. Damals hatte man die Hand der Chaldäer schon stark zu fühlen bekommen, und Aeusserungen wie 12ff. 12ff. 28ff. sind aus dieser Zeit heraus begreiflich. Wohl sehen Jerenja und Ezechiel die Dinge anders an und verkündigen verschärftes Gericht, aber das schliesst doch nicht aus, dass unser Proph., von Mitgefühl mit seinem schwer getroffenen Volk erfüllt, sich gegen diese Unterdrücker wendet, sind uns doch auch sonst Differenzen in den Anschauungen der zu derselben Zeit lebenden Propheten bekannt vgl. Meh 312 und die Prophetien des Jesaja aus der Zeit des Hiskia. Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik S. 198) hält die Abfassung im Exil für möglich. Aber mit Sicherheit führt nichts darauf, ja man hätte in diesem Fall wohl eine noch andere Beschreibung der von Israel erduldeten Gewaltthaten erwarten sollen.

Einer kurzen Erwähnung bedarf hier die Anschauung Rothsteins (StKr. 1894 S. 51), wonach ursprünglich in c. 1. 2 ein um 605 gegen die Gottlosen in Juda und spec. gegen König Jojakim gerichtetes Orakel vorliegt und zwar in 12—4, 12a. 13. 21—3, 4—5a. 16—19, 14. 15a. 26b. 7. 9. 10abβ. 11. 15. 16. 19. 18. In der späteren Zeit des Exils sei dies Orakel umgearbeitet und daraus eine Weiss. gegen Babel gemacht. Diese Auffassung scheitert an 12—4 und 12ff.: hier sieht sich Rothstein zu Textausseidungen veranlasst, die sich durchaus nicht rechtfertigen lassen. Der Vorwurf, den er gegen Buddes Hypothese erhebt, trifft

die seine in erheblich stärkerem Masse, denn es wird sich nicht leugnen lassen, dass auf die von Rothstein angegebene Art sich kaum die Entstehung unsers jetzigen Buches begreifen lässt. Um nur Eines herauszuheben: wie ist es denkbar, dass ein Uebersetzer, der so stark eingegriffen hat, wie Rothstein behauptet, die vv. 16ff. so unverändert stehen lassen konnte? Mit Recht haben deshalb Budde (*The Expositor* 1895, S. 372ff.) und Cornill diese Anschauung Rothsteins als unhaltbar abgelehnt.

§ 3. Die theologische Bedeutung des Habakuk.

Dem Habakuk charakteristisch ist die Betrachtung Judas als des Gerechten im Gegensatz zu dem Chaldäer als dem Frevler und die siegesgewisse Ueberzeugung, dass der Frevler nicht den Gerechten auf die Dauer unterdrücken kann, vielmehr muss der Frevler doch endlich dem Gerichte Jahves verfallen, es gilt nur in Treue auszuhalten und zu harren, wenn die Erfüllung sich zu verzögern scheint. Dass Habakuk sich mit diesen Gedankenreihen an Nahum anlehnt, lässt sich aus Na 111, wo der Feind als בליעל und sein Rathschluss als רעה gekennzeichnet wird, nicht darthun, denn 111 gehört Nahum nicht zu, ja der vorliegende Text von 111 ist sicher nicht ursprünglich vgl. z. d. St. Nur das ist richtig, dass Habakuk sich auf derselben Linie, an deren Anfang Nahum steht, weiter bewegt, insofern auch er sich ausschliesslich mit der Vernichtung der Feinde beschäftigt und sie damit begründet, dass Isr. צריק, der Feind aber רשע sei. Wie erklärt sich eine derartige Ausdrucksweise? Inzwischen war die Reform des Hiskia, durch die der prophetischen Forderung der Beseitigung der Bilder genüge gethan wurde, und die viel wichtigere des Josia durchgeführt, in Folge deren die Forderungen der prophetischen Partei: Beseitigung der Bamothe und damit auch Einschränkung des Opferdienstes, sowie Herstellung besserer Rechtszustände, verwirklicht wurde. Jetzt glaubte man der Gnade Jahves gewiss und vor dem Gerichte sicher zu sein, jetzt wusste man sich noch in ganz andern Sinn als Jahves Volk als ehemals. Derartige Gedankenreihen muss man sich vergegenwärtigen, um des Proph. Sprache zu verstehen. Auch Habakuk leugnet das Unrecht in Juda nicht: die Thora kommt nicht zur Geltung, aber das findet nach ihm seine Entschuldigung in dem abnormen Zustand, dass der Frevler oben auf und der Gerechte unterdrückt ist, darum wird das Volk irre an Jahves Walten. In des Frevlers Gottlosigkeit, der bis zur Vergötterung seiner Macht fortschreitet, liegt Judas Gerechtigkeit wie Recht begründet: Juda und mit ihm die wahre Religion darf nicht untergehen. Gut macht Smend (*Rel.gesch.* d. A. T. S. 232) darauf aufmerksam, wie in ganz anderer Weise der Anonymus in Jes. 40ff. die Wahrheit dieses Glaubens in's Licht gestellt, wenn er das wahre Israel den צריק nannte, hier ist der Massstab nicht mehr vom רשע entlehnt, sondern der Begriff nach seiner ganzen Tiefe erfasst. Es ist bekannt, wie unter dem Einfluss dieser Gedanken eines Hab. u. a. sich später der Sprachgebrauch von רשע = Heide, und andererseits von צריק = Juda festsetzt vgl. Jes 2610, Ps 96. 17. 102. 3. 4. u. ö.

§ 4. Litteratur.

F. Delitzsch Der Proph. Habakuk ausgelegt 1843. J. von Gumpach Der Proph. Habakuk, nach dem gründlich revidirten -- hebräischen Text übersetzt u. s. w. 1860 vgl. die Besprechung von M. J. de Goeje in Nieuwe Jaarb. voor wet. Theol. IV, 304 ff. L. Reinke Der Proph. Habakuk 1870. H. A. Hamaker Commentariorum in Hab. vatt. proll. (in Orientt. edd. Iuyuboll, Roorda, Weyers II, 1 ff.). A. Carrière Étude hist. et crit. sur l'époque de la prophétie d'Habakuk 1864. Stade in ZATW 1884, S. 154 ff. Oort in ThT XXV, S. 357 ff. Budde in StKr 1893 S. 383 ff. Rothstein in StKr 1894 S. 51 ff. und gegen letztern Budde in The Expositor 1895 S. 372 ff.

1 ¹Die Weissagung, welche der Proph. Habakuk schaute. ²Wie lange, Jahve, klage ich und du hörst nicht, schreie zu dir über Frevel, und du hilfst nicht? ³Warum lässest du mich Nichtiges und Mühsal schauen, erblickst Gewalt und Frevel, die ich erdulde, und es entsteht Streit und Hader. ⁴Darum

c. 1—2, 4. Der Proph. beginnt mit der Frage der Ungeduld, wie lange er noch schreien solle, ohne dass Jahve ihn erhört, lässt Jahve ihn doch Frevel und Gewaltthat schauen, denn der Frevler unterdrückt den Gerechten. v. 5—11 kündigen das Erscheinen der Chaldäer, des grauserregenden, frevelhaften Volks an, das seine Macht zu seinem Gott macht. v. 12—17 nehmen den Ged. von v. 2—4 wieder auf und richten an Jahve die Frage, warum er dem Treiben der Frevler ruhig zusehau, ob sie denn auf die Dauer mit ihrem Schwerte sollen wüthen und Völker ohne Erbarmen vernichten können. c. 21—4 bringen die Antwort, die der auf der Warte stehende und nach Antwort aussehende Proph. empfangen hat: das Gericht kommt, aber es gilt, im Glauben auszuharren und zu warten. v. 1 Zu שׂוֹאֵה vgl. zu Na 11. v. 2—4 ist keine reflectirende Frage, bei der der Proph. sich in die eben noch gewesene Noth versetzt (Hitz.), sondern eine Frage mitten aus der noch immer andauernden Noth, wie 21ff. beweisen, die ja thatsächlich erst die Antwort auf die Fragen v. 2 ff. 12 ff. bringen; schon zu lange hat dieses Treiben gedauert, daher שׂוֹאֵה שׁ. Das, was er schreit, giebt שׂוֹאֵה an vgl. Job 197. Jer 208. v. 3 ist schwerlich im ursprüngl. Text überliefert. Nach dem MT. müsste man שׂוֹאֵה als Obj. zu שׂוֹאֵה ziehen, aber das ist schwerlich ursprünglich beabsichtigt, weil שׂוֹאֵה שׁ es nahe legt, auch שׂוֹאֵה שׁ nicht zu trennen; sodann ist auch שׂוֹאֵה neben שׂוֹאֵה auffallend. Ew. wollte daher שׂוֹאֵה hier als Causat. zu dem gewöhnl. Hiph. fassen, aber so findet es sich sonst nie gebraucht. LXX Syr. Trg. haben das שׁ vor שׂוֹאֵה nicht gelesen, so dass demnach שׂוֹאֵה שׁ als Obj. zu שׂוֹאֵה gehören. Doch wird man dann שׂוֹאֵה nicht in der Bedeut.: unthätig zusehauens nehmen können, eine Bedeut., die das Verb. nur durch den Zusammenhang gewinnen könnte, vielm. empfangen שׂוֹאֵה שׁ durch das folgende לִשְׁמָעֵךְ ihre nähere Bestimmung, so dass dieser zweite Satz sachlich durchaus dem ersten parallel ist vgl. Num 231. Syr. scheint שׂוֹאֵה gelesen zu haben. שׂוֹאֵה שׁ muss die Folge aus diesem

wird die Wahrheit *verletzt*, und das Recht kommt nimmer an's Licht, denn der Frevler *vernichtet* den Gerechten; *darum kommt das Recht verkehrt zum Vorschein.*

Zustand hervorheben. Bezöge sich die eben gegebene Schilderung auf die sittlichen Zustände innerhalb Judas, so dass also von einer Unterdrückung der Fremden durch die mächtigen Gewalthaber die Rede wäre, so wäre der Sinn von v. 3fin. klar: die Folge solcher Zustände kann nur Streit und Hader sein vgl. Jes 32:17. Thatsächlich kann es sich aber hier um innerjüdische Verhältnisse nicht handeln. Wenn die vv. 12ff. aus derselben Situation herans geschrieben sind wie v. 2—4, was nicht zu bezweifeln ist, so muss der Sinn dieser vv. 2—4 durch den von v. 12ff. näher bestimmt werden d. h. es handelt sich hier um den Gegens. Judas und seines Feindes, dessen Hand schwer auf ihm lastet vgl. v. 13, und der wie andere Völker vgl. v. 17, so auch Juda zu vernichten trachtet. Ihm gegenüber, der die Macht zu seinem Gott macht, weiss sich Juda im Recht d. h. als צדק, während der Feind, der wider Gottes Willen handelt, als רשע angesehen wird, den das Gericht Gottes treffen muss. Ist das aber der Ged. in v. 2—4, so schliesst sich v. 3fin. schwer an die vorhergehenden Sätze an: wie kann die Folge der Juda durch seine Feinde widerfahrenen Vergewaltigung צדק und צדק sein? Diese Begriffe vom Hader mit Jahve zu verstehen, geht schwerlich an, da sie in diesem Fall eine nähere Bestimmung haben müssten. Ich halte es für nicht unwahrscheinlich, dass wir hier den Zusatz eines Lesers vor uns haben, der in v. 2. 3 Klagen über innerjüdische Zustände sah und in diesem Sinn eine Ergänzung brachte, eine Vermuthung, die um so wahrscheinlicher ist, als dieser Satz וְלֹא יִשְׁמַח אֱלֹהִים נֶחֱמָה neben den volltönenden lebhaften Fragen sich ziemlich frostig ausnimmt und stark abfällt. v. 4 weist auf die Folge, die sich aus diesem eben v. 2. 3 beschriebenen Zustande ergibt. Auch der Sinn von v. 4a hängt wesentlich von der Auffass. von צדק und רשע ab. Ist jenes Juda, dies aber das heidnische Volk, das Juda vergewaltigt, so kann der Sinn von v. 4a nur der von Wellh. statuierte sein: durch diesen Frevel entsteht der Schein, als ob die Wahrheit von der Lüge unterdrückt würde, so dass Juda irre an Jahve wird und sich zum Unrecht verleiten lässt vgl. zu חרה und חרה Jes 42:1.3.4. Fraglich ist רשע. Es ist sonst verkalten, erstarren Gen 45:26 und von da aus = schlaff werden Ps 77:3, ein von den Händen verständl. Ausdr., der aber bei חרה befremdet. Ob vielleicht nach Ps 119:126 צדק zu lesen ist? צדק wollten Ew. Hitz. Klein. u. a. als »Wahrheit« fassen, so dass also unser צדק רשע dem רשע רשע Jes 42:3 parallel wäre, aber so lässt sich צדק im Hebr. nicht nachweisen, vielm. muss צדק mit der Negat. אֵל zusammengenommen werden. v. 4b begründet v. 4a, muss sich also sachlich mit v. 2. 3 decken: jener Frevel, den Jahve den Proph. schauen lässt, besteht darin, dass der Frevler den Gerechten vernichtet. Nach dem MT. wäre nur von einer Umzingelung des Gerechten die Rede, ein Ged., der ohne Zweifel zu schwach ist. LXX, welche καταδυναστεύει liest, kann unser צדק nicht gehabt haben vgl. auch Syr. und Trg., vielleicht ist צדק zu lesen. Wellh. vermuthete mit Rücksicht auf v. 15f. צדק, doch ist das wenig wahrscheinlich. v. 4e zieht aus 4b abermals einen Schluss, der sich im Wesentlichen mit 4a deckt. Man erwartet eine derartige Folgerung hier nicht, zumal sie weder im Inhalt noch in der Form etwas Neues bringt. Es kommt dazu das doppelte רשע, das in demselben v. störend ist, endlich scheint auch צדק vom Recht im eigentlichen Sinn gefasst zu sein. Das alles legt den Ged. nahe, dass 4e ein Zusatz von anderer Hand ist, der mit 3e auf gleicher Linie steht.

v. 5—11 bringen nun die Ankündigung der Chaldäer, des grausamen, furchtbaren Volks, welches Frevel ohne Mass vollführt. Wie schliesst sich diese Ankündigung an die vorübergehende Klage des Proph. an? Kuenen in seiner Einleitung II, 232f. sucht eine Verbindung so zu gewinnen, dass er in v. 2—4 lediglich eine Klage über innerjüdische Zustände sieht. Die Gewaltthaten der Chaldäer v. 5ff. sind die Strafe dafür,

⁵*Schet, ihr *Ruchlosen*, und blicket hin, starret und staunet, denn er wirkt ein Werk in euren Tagen, das ihr nicht glauben würdet, wenn es euch erzählt würde.* ⁶*Denn siehe, ich lasse die Chaldäer aufstehen, das grimmige und ungestüme Volk, das die Erde nach ihrer Breite durchzieht, um Wohnungen, die ihm nicht gehören, in Besitz zu nehmen.* ⁷*Schrecklich und furchtbar ist es,*

aber statt von ihnen auszugehen und in den Sünden des Volks ihre Ursache aufzuweisen, versetze sich der Proph. in seiner Vorliebe für dramatische Einkleidung in die Vergangenheit zurück und stelle die längst hereingebrochene Plage als noch bevorstehend vor. »Seine Zeitgenossen konnten seine Meinung nicht missverstehen: was hätte ihn also verhindern sollen, in der Wahl der Einkleidung seiner Naturanlage zu folgen?« Aber dieser Ausweg Kuenens ist nicht gangbar, denn 1) ist es unmöglich, v. 2—4 losgelöst von v. 12ff. zu erklären vgl. zu v. 2—4 und v. 12ff.; 2) kann des Proph. Predigt nicht wesentlich als Busspredigt aufgefasst werden, dadurch wird der ganze Character derselben verkannt: 3) folgt in 22 auf des Proph. Klage 12ff. 12ff. Jahves Antwort, welche als solche deutlich herausgehoben ist, es kann daher unmöglich 15ff. schon so aufgefasst werden, zumal diesen vv. jede derartige Einführung, die hier um so nothwendiger gewesen wäre, fehlt. Es bleibt demnach die Schwierigkeit bestehen, dass v. 2—4 und 12ff. von einem unerträglichen Druck, unter dem Juda schon länger liegt, ihren Ausgangspunkt nehmen, während v. 5ff. die Chaldäer ankündigen und den von ihnen geübten Druck als erst in der Zukunft geschehend darstellen. Ursprünglich können diese beiden Gedankenreihen in diesem Zusammenhang nicht gestanden haben, vielmehr ist v. 5—11 als Einschub auszusecheiden, v. 12 setzt v. 4 fort vgl. Giesebrecht Beiträge zur Erkl. des Jes. S. 196ff. Budde in StKr 1893 S. 383ff. Rothstein StKr 1894 S. 54ff. Mit v. 5 tritt der Prophet im Namen Jahves als redend ein, während in v. 12 wieder die Judäer reden, ohne dass dort oder hier der Wechsel irgendwie angezeigt wäre. Bei dem MT. sind in v. 5 die Judäer angeredet: sie sollen in die Völkerwelt hineinschauen, um das Werk zu erkennen, das Jahve thun will. LXX Syr. übers. aber בָּנֵי יִשְׂרָאֵל st. בָּנֵי יִשְׂרָאֵל. Ist jenes ursprünglicher Text und v. 5ff. integrierender Bestandtheil von Habakuk, wenn auch vielleicht an anderer Stelle einst stehend, dann würde daraus folgen, dass die v. 4 erwähnten Frevler, die offenbar mit den v. 13 genannten בָּנֵי יִשְׂרָאֵל identisch und auch von diesen hier angeredeten nicht verschieden sind, nicht die Chaldäer sein können, sondern entw. Frevler in Juda (Rothstein), oder ein anderes von den Chaldäern unterschiedenes Volk, nämlich die Assyrer (Budde). Jene Auffassung Rothsteins zwingt zur Aussecheidung von v. 14ff., die sich schwerlich rechtfertigen lässt vgl. zu v. 14ff., aber auch diese Auffassung Buddes ist nicht ohne Bedenken vgl. zu 24ff. Sind die vv. 5ff. ein unserm Buch ursprünglich fremder Bestandtheil, so hat die Beziehung von בָּנֵי יִשְׂרָאֵל entw. auf die Judäer überhaupt, die als Treulose mit dem Gericht bedroht werden, oder auf einen Theil derselben keine Schwierigkeit. Die unleugbare Verwandtschaft von באבא mit Jes 51b und 5aβ mit Jes 29a ist jedenfalls kein genügender Grund, den v. als Arbeit eines Redactors anzusehen. Schwerlich hat man nach der letzteren Stelle יִתְקַדְּשׁוּ שְׁמֵי יְהוָה zu lesen (Weilh.), das wäre ja mit שְׁמֵי יְהוָה zusammenzustellen, während doch offenbar eine Ableitung von יְהוָה beabsichtigt ist. Fraglich ist das Subj. zu יִתְקַדְּשׁוּ. Das kann nicht יְהוָה sein (Keil), denn das wird als Obj., nicht aber als Subj. mit seinem Verb. verbunden vgl. יְהוָה יְהוָה u. ä., ebenso wenig lässt sich אֱלֹהִים ergänzen, sondern nur ein Subj. der 3. Pers., denn die sämmtlichen von K. § 116, 5 Anm. 3 beigebrachten Beispiele, welche die Möglichkeit der Auslassung eines Subj. der 1. oder 2. Person beweisen sollen, sind nicht beweiskräftig. Demnach muss der Proph. als redendes Subj. in v. 5 betrachtet werden, das freilich sofort in v. 6 von Jahve abgelöst wird: dies unglaubliche Werk wird in der Aufrichtung der Chaldäer bestehen. Natürlich kann יְהוָה mit dem Part. in diesem Zusammenhang nur das Fut. instans zum Ausdr. bringen vgl. K. § 116, 5. Driver tenses³ p. 168f., das Uebel und

von ihm geht sein Recht und seine Hoheit aus. ⁸Und schneller als Parder sind seine Rosse, und leichtfüßiger als Abendwölfe ⁹seine Reiter* (und seine Reiter kommen von ferne), sie fliegen dem Adler gleich herbei, welcher zum Frasse eilt. ⁹Sie alle kommen zum Zwecke des Frevels und raffen wie Sand Gefangene zusammen. ¹⁰Und er verspottet Könige, und Gewaltige sind ein Gegenstand des Gelächters für ihn, er lacht jeder Festung, häuft Sand auf und

der Frevel, den sie vollführen, steht also erst in Aussicht, während es sich in v. 2—4 um schon länger andauernde Uebel handelt. Wir wissen jetzt, dass die hier angekündigten Chaldäer nicht mit den Babyloniern identisch sind, sondern südlich von diesen am Meere wohnten. Nabopalassar vereinigte dauernd Babylonier und Chaldäer miteinander und schuf damit die Grundlage für die Machtstellung dieses Reiches vgl. Delattre Les Chaldéens jusqu'à la formation de l'empire de Nabuchodonosor 1887 bezw. 1889 und Winckler in Zeitschr. für Assyriologie 1889 S. 345ff. Als terminus a quo für v. 5ff. ergibt sich demnach das Jahr 625, in dem Nabopalassar zur Herrschaft kam, offenbar aber muss das Stück noch später angesetzt werden, da diese ganze Schilderung der Chaldäer schon erhebliche kriegerische Erfolge derselben voraussetzt. Zu **וְהָיָה נִקְרָא** vgl. Am 614. Zu **נִקְרָא** vgl. **נִקְרָא** Jdc 1825. II Sam 178 und zu **נִקְרָא** eig. übereilt, hier = ungestüm vgl. Jes 324. **וְהָיָה נִקְרָא** das nach den Breiten der Erde zieht, d. h. die Erde in ihrer ganzen Breite durchzieht vgl. Gen 1317. Zu **לֹא** als einen dem **נִקְרָא** untergeordneten Relativs. vgl. Gen 1513. Prv 2617. K. § 155, 2a. Zu **נִקְרָא** v. 7 vgl. Ps 172 d. h. er, nicht Gott bestimmt die Norm seines Handelns, er erkennt einen Herrn und Richter über sich nicht an. **נִקְרָא** kann nur seine Hoheit bezeichnen, seine **δόξα** I Kor 117 vor allen andern Völkern Gen 493. Hos 131.15 (Hitz.) hat in ihm und seiner Macht ihren Grund, nicht aber in Gott. v. 8 beschreibt die heranstürmenden Reiterschaaren in ähnlichen Bildern wie Jer 413. 56, wahrscheinlich beziehen sich dieselben ursprüngl. auf die Reiterschaaren der Seythen. Zu **נִקְרָא** vgl. Jer 413, wo sich **נִקְרָא** findet, eine LA., die hier durch **נִקְרָא** am Ende ausgeschlossen ist. Zu **נִקְרָא** vgl. Zph 33. Jer 56. Zu **נִקְרָא** vermisst man ungern ein Subj., offenbar ist der Text nicht in Ordnung, denn die Glieder sind nicht nur von ungleicher Länge, es fällt auch **נִקְרָא** nach **נִקְרָא** auf, jenes liest LXX nicht und es ist offenbar als durch Dittographie entstanden anzusehen. Statt **נִקְרָא** scheint LXX **נִקְרָא** gelesen zu haben, wahrscheinlich ist auch dies **נִקְרָא** zu streichen, so dass **נִקְרָא** Subj. zu **נִקְרָא** ist. In Folge der Entstehung von **נִקְרָא** wurde dann wohl **נִקְרָא** eingeschoben, denn dies kann, da **נִקְרָא** zu tilgen ist, nicht ursprünglich sein, da dies letzte Glied zu lang würde, auch der Sinn sehr matt ist. Zu **נִקְרָא** vgl. ausser Jer 413 noch 4840. 4922. Thr 419. v. 9 weist auf den Zweck bezw. Erfolg ihres Erscheinens. Ohne Zweifel ist **נִקְרָא** verderbter Text. Meist wird **נִקְרָא** von einem Verb. **נִקְרָא** abgeleitet, das dem arab. *gāmma* »streben, drängen« entsprechen soll, aber dazu passt weder **נִקְרָא** noch auch **נִקְרָא**, jenes nicht, insofern man den Angesichtern kein Streben, Drängen zuschreiben kann, dies nicht, weil **נִקְרָא** weder »Sturm, Wind« überhaupt, noch auch die Vorderseite bedeutet. Es ist nicht zu sehen, wie hier zu bessern ist, da uns auch die Verss. im Stich lassen. Im letzten Glied ist offenbar **נִקְרָא** zu lesen, da es sich nicht um Darlegung vollendeter Thatsachen, sondern um eine Beschreibung des Thuns und Treibens der Chaldäer handelt. Ebenso ist es in v. 10; viell. standen hier überall urspr. Perf. cons., die erst durch Missverständnis des Textes in Impf. cons. verwandelt sind. Zu **נִקְרָא** vgl. Hos 21. In v. 10 ist das Subj. **נִקְרָא** herausgehoben, weil **נִקְרָא** und **נִקְרָא**, auf denen ein Nachdr. liegt, voraufgestellt sind (Keil). Könige und Fürsten, die Inhaber der höchsten Macht, sind ihm ebenso ein Gegenstand des Spottes wie die Festungen, die er mühelos einnimmt, auf letzteres weist der Schluss. **נִקְרָא** bezeichnen das mühelose Aufschütten des Angriffswalles vgl. II Sam 2015 u. ö. und das Suff. in **נִקְרָא** geht auf **נִקְרָא**, das viell. als fem. angesehen ist, weil = **נִקְרָא** I Sam 618.

mein Fels, ihn bestimmt. ¹³Deine Augen sind rein, so dass du Böses nicht siehst, und auf Frevel vermagst du nicht zu blicken. Warum siehst du zu, *wenn* Ruehlose *ruehlos sind*, schweigest, wenn der Frevler den verschlingt, der gerechter ist als er, ¹⁴und *er* die Menschen wie die Fische des Meeres behandelt, wie das Gewürm, das keinen Herrn hat? ¹⁵Sie alle holt er mit seiner Angel herauf, zieht sie mit seinem Netz und fängt sie mit seinem Schleppgarn.

erst in der späten Sprache vgl. Est 18. 1Chr 922. Als Obj. zu **הַיָּמִין** ist natürlich Juda zu denken. v. 13 schliesst sich eng an v. 12a an, denn thatsächlich ist **וְהָיָה** Apposition zu dem Vocativ in v. 12a und v. 13 giebt die logische Begründung zu **אֲלֹהֵי קִדְשׁ**. Zu **וְהָיָה כִּי** vgl. Prv 2211. **כִּי** vor dem Inf. wohl im Sinne des *ὅταν μή* wie oft vgl. Gen 271. Der Inf. wird durch das Verb. finit. fortgesetzt. Zu **עַל** vgl. v. 3, natürlich steht es im ethischen Sinne. v. 13b stellt diesem eben beschriebenen Wesen Jahves sein räthselhaftes Verhalten gegenüber. Jedenfalls muss **הַיָּמִין** hier den Nebenebegriff des ruhig d. h. unthätig Zusehauens haben, wie das aus dem parallelen **וְהָיָה** hervorgeht. Dieser parallele Satz legt zugleich die Vermuthung nahe, dass vor **וְהָיָה** ein Inf. mit **ו** ausgefallen ist, der das frevelhafte Thun der **בָּנִים** zum Ausdr. brachte, viell. **בְּגִלָּתוֹ** oder ähnliches (Wellh.). Dieser v. 13b ist von Bedeut. für die Erkl. von v. 4, denn mit Recht betont man, dass die beiden Begriffe **יָשָׁר** und **יָסֵד** hier keine andere Bedeut. haben können als dort. Beachtenswerth ist auch das **יָסֵד**: im Verhältniss zu dem Frevler weiss sich der Unterdrückte als **יָסֵד**, als im Rechte und hofft, dass Jahve durch Vernichtung des Frevlers und Errettung des Unterdrückten dieses Recht zur Anerkennung bringen wird. v. 14 setzt offenbar die Schilderung des Befremdlichen fort. Bei dem jetzigen Text könnte **וְהָיָה** nur als Folge des Schweigens Jahves gefasst werden: und so machtest du die Menschen wie Fische. Angesichts von v. 15, wo der Frevler unter dem Bild des Fischers erscheint, der die Menschen in sein Netz zieht, ist diese Anrede Jahves freilich sehr auffallend, wahrscheinlich liegt in **וְהָיָה** eine Textverderbniss für **וְהָיָה** vor, vielleicht veranlasst durch die Verba in v. 13b; bei der vorgeschlagenen LA. würde v. 14 einfach die Beschreibung des Thuns des Frevlers fortsetzen, der Inf. constr. in v. 13b ist in v. 14 in das Verb. finit. übergegangen. Uebrigens legt auch v. 14b diese Aenderung nahe: es ist verständl., dass der Proph. hervorhebt, wie der Frevler mit den Menschen schaltet und waltet, als wären sie dem herrenlosen Gewürm gleich, das Niemand schützt, aber es ist höchst befremdlich, dass Jahve hier als Subj. erscheint. **יָסֵד לֹא מֶלֶךְ** gehört grammatisch nur zu **יָשָׁר**, sachlich aber auch zu **יָסֵד**. Wo kein Herrscher und Herr ist, macht jeder, was er Lust hat, da fehlt es an dem Schutz von Recht und Gerechtigkeit vgl. Jde 181. 191. Durch **יָסֵד לֹא מֶלֶךְ** wird der Proph. für des Frevlers Thun auf das Bild des Fischfangs geführt vgl. Jer 1616. **וְהָיָה** v. 15 ist Obj. und des Nachdrucks wegen vorausgestellt. Das Suff. bezieht sich auf das collect. **אֲנִי**. Zu der Form **וְהָיָה** vgl. Jos 77. Na 28. K. § 63, 4 Anm. 3. Trotzdem Rothstein zugeben muss, dass die vv. 14. 15a sich gut an das Vorhergehende anschliessen, will er sie dennoch von dieser Stelle entfernen, er behauptet, dass sie ursprüngl. hinter 16—10 standen, was scheinbar damit motivirt wird, dass thatsüchl. diese vv. Jahve ganz aus den Augen verlieren. Der Hauptgrund aber liegt in der von Rothstein vertheidigten Ansicht, dass der Gegens. von Gerechten und Frevlern sich auf innerjüdische Verhältnisse beziehe. Demnach muss er, da er den Zusammenhang von v. 2—4 und v. 12ff. nicht läugnen kann, aus diesen vv. 12ff. alles entfernen, was seiner Ansicht widerspricht: v. 14. 15a, die ihm wegen ihrer Berührung mit Jer. zu stark den Charakter der Darstellung des Hab. tragen, schiebt er hinter v. 10, während er v. 15b—17 als spätere Zusätze streicht. So willkürlich jene Versetzung ist, so willkürlich dieses Streichen von v. 15b—17. Was aber den von ihm angegebenen Grund gegen vv. 14. 15a an dieser Stelle angeht, dass nämlich die vv. Jahve ganz aus den Augen verlieren, so bedarf es

Darüber freut er sich und jubelt. ¹⁶ Darum opfert er seinem Netz und räuchert seinem Schleppgarn, denn durch sie wird sein Antheil reich und seine Speise fett. ¹⁷ Soll er *immer* sein *Schwert* ziehen, beständig Völker erbarmungslos vernichten dürfen?

2 ¹ Auf meine Wacht will ich treten und auf die *Warte* mich stellen und ausschauen, um zu sehen, was er mir sagen, und was er mir antworten wird auf meine Vorhaltung. ² Und Jahve antwortete mir und sprach: schreibe die Weissagung auf und zeichne sie auf Tafeln auf, damit man sie geläufig lesen kann. ³ Denn erst für die Zukunft gilt die Weissagung, aber sie *sprosst*

keines besondern Beweises, um das Schiefe dieses Urtheils aufzuzeigen: diese vv. sind die richtige Forts. von v. 13b: sie beschreiben weiter das Thun und Treiben des Frevlers, und dienen so dazu den Gegens. zwischen dem, was man nach Jahves Wesen und Walten erwarten kann, und dem factischen Thatbestand an das Licht zu stellen vgl. StKr 1894 S. 65 f. v. 15b u. 16 weisen auf die Folgen dieses Treibens des Frevlers: er frohlockt über das Gelingen seiner Unternehmungen und macht seine Machtmittel zu seinem Gott, verehrt sie göttlich. Wellh. macht darauf aufmerksam, dass nach Herod. IV, 59. 62 bei den Scythen das Schwert angebetet wurde, und vermuthet, dass hier vielleicht ein Zug aus dem Bilde der Scythen auf die Chaldäer übertragen wurde vgl. zu v. 8. Giesebrecht wollte für לְנִצְּתוֹ לְנִצְּתוֹ lesen, das würde natürlich auch die Aenderung von הָיָה in הָיָה nach sich ziehen, aber eines. ist Gen 495, wo allein sich נִצְּתָה findet, eine zu unsichere Stütze um darauf hin zu ändern, anderers. halten beide Worte im MT. sich gegenseitig, auch ist es durchaus begreiflich, dass hier die bildl. Ausdr. beibehalten sind. Ob נִצְּתָה, das sonst Masc. ist, hier als Fem. gebraucht ist, ist zweifelhaft, da נִצְּתָה auch als neutr. Subst. gefasst, bezw. das schliessende ה als durch Dittographie entstanden angesehen werden könnte. v. 17a giebt auf keine Weise bei dem jetzigen Text einen Sinn: nachdem vorher dargestellt, dass er alle in seine Netze zieht und fängt, was soll hier die Frage: soll er sein Netz ausleeren? Und was soll כִּן? Offenbar ist der Text corrupt und mit Giesebrecht zu lesen נִצְּתָה נִצְּתָה soll er ewig sein Schwert ziehen? Zu נִצְּתָה vom Schwert gesagt vgl. Ez 52. 12. 1214. 287. 3011 u. ö. In v. 17b pflegt man לָחֵץ für den elliptischen Ausdr. der conj. periphrastica anzusehen vgl. K. § 114, 2 Anm. 2. 5, doch ist das hier fraglich und vielleicht besser יָחַץ oder יָחַץ st. יָחַץ zu lesen (Wellh.). Behält man לֹא יָחַץ bei, so ist das natürlich als ein dem vorhergehenden Satz untergeordneter aufzufassen vgl. K. § 156, 3 Anm.

c. 2. 1f. leitet die Antwort auf diese Klage ein. Der Proph. will sich nicht der hoffnungslosen, glaubenslosen Klage hingeben, sondern als von Jahve berufener Wächter schaut er nach göttlicher Erleuchtung aus, sie kann ihm allein Licht in dieses Dunkel geben. Es ist schwerlich aus v. 1 der Schluss zu ziehen, dass der Proph. sich auf einen hochgelegenen einsamen Ort, fern vom Gewühl der Menschen, zurückzuziehen pflegte, das wolle er auch jetzt thun und auf Erleuchtung warten (Hitz.), sondern v. 1 ist bildl. Darstellung, bestimmt durch den Namen des Proph. als נִצְּתָה vgl. Jer 617. Ez 317. 332. cf. Auffallend ist freilich נִצְּתָה, das von נִצְּתָה abgeleitet sein müsste, aber so gewinnen wir keine hier passende Bedeut., deshalb will Wellh. es mit נִצְּתָה = bewachen, beobachten zusammenstellen. Viell. ist nach Jes 218 נִצְּתָה zu lesen, das trefflich zum folgend. אֲנִי passen würde. Zu נִצְּתָה mit ב vgl. zu Hos 12 und statt אֲנִי muss natürl. נִצְּתָה gelesen werden vgl. zu Zeh 812 und Mal 214. Der Befehl נִצְּתָה v. 2 empfängt in נִצְּתָה seine nähere Erläuterung. Zu נִצְּתָה vgl. Dtn 278, und zu dem Befehl überhaupt Jes 81f. 308. Keil wollte den Befehl bildl. verstehen, was natürl. an 2b scheitern muss. v. 3 begründet die Nothwendigkeit des Befehls: das Aufschreiben ist nöthig, weil die

dem Ende zu und täuscht nicht; wenn sie verzieht, so harre auf sie, denn sicherlich kommt sie, zögert nicht. ⁴Siehe, der *Frevler* (?) — nicht ist grade

Weisung nicht sofort, sondern erst in der Zukunft sich erfüllen wird, die Tafel wird dann ein Zeugniß für Jahve und den Proph. sein. Noch ist die Erfüllung nicht gekommen, sondern die Weissagung ist in der Richtung auf die Erfüllungszeit (לְיָמָיו) begriffen. Zu יָמָיו und קָךְ vgl. יָמָיו קָךְ Dan 819 und קָךְ גַּם Dan 817. 1135. Fragl. ist גַּם, das gewöhnl. übers. wird: sie keucht zum Ende hin. LXX scheint יָמָיו gelesen zu haben, das viell. den Vorzug verdient, da dies 'keuchen' in diesem Zusammenhang sich verwunderlich ausnimmt. Mit יָמָיו wäre גַּם zu vergleichen, das öfter von dem Hervortreten von Ereignissen gebraucht wird vgl. Jes 429. 4319. Zum voranges. Inf. zur Verstärkung des verb. vgl. K. § 113, 3a. Zu גַּם von der Verwirklichung der Weissagung vgl. Jer 289. 1Sam 96 und zu גַּם vom Ausbleiben Jde 528. 11Sam 205. v. 4 bringt nun das Orakel, das der Proph. aufschreiben soll. Was bedeutet גַּם? Das wird gewöhnlich übers.: siehe aufgeblasen d. h. stolz, übermüthig ist seine Seele, aber es ist nicht zu sehen, was dieser ziemlich nichtssagende Ged. hier soll, man erwartet nach v. 4b einen zu גַּם im Gegens. stehenden Begriff. Bredenkamp glaubte, dass unser Text auf urspr. גַּם zurückgehe, das falsch gelesen zu unserm MT. geworden sei, eigentl. sei es zu lesen גַּם, aber das ist wenig wahrscheinlich, denn das ist an sich nichts als 'der Ohnmächtige', ohne dass ein übler Nebenbegriff damit verbunden ist vgl. StKr 1889 S. 161 ff. Besser würde das von Wellh. vorgeschlagene גַּם passen, denn ein derartiger Begriff muss hier zum Ausdruck gekommen sein. Nur wenn ein derartiger als Nominativ zu fassender Begriff hier stand, finden die Suff. in גַּם und בִּי eine Beziehung. Aus der Charakteristik לֹא יִשְׁמַח בִּי in Verbindung mit 4b folgt natürlich, dass der Frevler der Vernichtung anheimfällt. In 4b ist גַּם mit יָמָיו zu verbinden und giebt das Mittel an, wodurch der Gerechte leben wird. Dem Zusammenhange nach muss גַּם der Judäer sein, wie der in 4a Erwähnte sich auf jenes Juda unterdrückende Volk beziehen muss. גַּם ist auch hier nichts andres als sonst: die Treue d. h. das unerschütterliche Festhalten an Jahve und seinem Verheissungswort in der Gewissheit, dass doch schliesslich der Frevler vom Gerichte ereilt wird, die gerechte Sache aber zum Siege kommt. Diese Bedeutung ergibt sich aus der Verbindung von v. 4 mit v. 3. Die Fassung dieses v. 4 ist für die Frage nach der Zeit der Abfassung von Bedeut.: Wellh. hebt mit Recht hervor, wie nach v. 4 der Sturz des Frevlers offenbar nicht durch die geschichtl. Umstände indicirt, sondern nur ein moralisches Postulat ist. Aus der ganzen Art, wie die Weissagung gehalten ist, folgt ferner mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass Rothsteins Anschauung verkehrt ist, dass es sich nämll. ursprügl. nur um innerjüdische Gegens. und demnach um die Frage des Sturzes der gottlosen Judäer gehandelt habe: das Ausschauen nach den kommenden Ereignissen weist doch zweifellos auf ein durch ein andres Volk zu vollziehendes Strafgericht, unter dem aber auch die Gerechten mitleiden gehabt hätten. Es ist gar nicht einzusehen, wie von dieser Annahme Rothsteins aus v. 3 u. 4 verständlich sein sollen, es hätte doch irgend wie angedeutet sein müssen, wie durch dies kommende politische Ereigniss für die Gerechten eine Wendung gebracht wird, so dass von ihrem Leben im Gegens. zur Vernichtung der Frevler geredet werden kann. Es ergibt sich von hier aus, dass die Ausscheidung von v. 15b—17 willkürlich ist. Budde wollte die in c. 1 auszusecheidenden vv. 5—11 hier hinter v. 4 einsetzen, so dass die vv. 2—4. 13 ff. beschriebenen Feinde die Assyrer seien, über die das durch die Chaldäer zu vollziehende Strafgericht verkündigt wird. Er behauptet, dass wir so einen festen Zusammenhang gewinnen: Die Antwort zuerst allgemein tröstend und zu gläubigem Harren ermahnend v. 2—4. Weiter dann: Nur ausgeschaut in die Ferne und ausgeharrt, Unerhörtes wird geschehen 15; denn Jahve wird die Chaldäer erwecken, die alles im Sturme niederwerfen 16—11. Dann ist es rein aus mit dem Ränkeschmied, der in unersättl. Gier alle Völker verschlungen hat 25 vgl. 13—17;

seine Seele in ihm, der Gerechte aber wird durch seine Treue leben. —
 5. . . . , Räuber , der seine Gier wie die Hölle weit aufthut *und dem Tode*

vielmehr werden alle diese Völker nun ein Triumph- und Spottlied über den Gefallenen anstimmen v. 6ff. Aber so bestechend auch diese Vermuthung auf den ersten Blick ist, dennoch ist sie schwerlich richtig. Nicht nur, dass diese Zerreissung der Prophetie und jetzige Verwirrung ein völliges Räthsel wäre, dieser Lösung Buddes steht auch entgegen, 1) dass nach dem Befehl v. 2 offenbar nur an ein kurzes Wort gedacht werden kann, wie es thatsächl. v. 4 giebt, und 2) dass sich 15ff. nicht recht mit 23f. verträgt: diese vv. sind nur recht verständl., wenn bestimmte Ereignisse am historischen Horizont, aus denen man auf eine Wendung schliessen konnte, noch nicht hervorgetreten waren, während 15ff. nur begreiflich sind, wenn die Chaldäer schon stark in den Weltlauf eingegriffen hatten, so dass der Ruf von ihnen schon bis nach Juda gedrungen war, mit einem Wort: 15ff. kann kaum viel vor 610 geschrieben sein. Budde setzt des Proph. Schrift um 615 an, aber dass ein 615 schreibender Proph. im Ged. an das wenige Jahre darauf an Assur sich vollziehende Gericht so, wie 23 lautet, sich ausgedrückt hat, ist sehr wenig wahrscheinlich. Es kommt endlich dazu, dass von Buddes Ansicht aus auch die Beschreibung der Chaldäer, wie sie v. 9. 11 gegeben wird, nicht recht begreiflich ist: waren die Assyryer die Frevler gegen Juda und wird 23 zur Geduld aufgefodert, warum fast in demselben Athem der Hinweis, dass der Chaldäer zum Frevler kommt und seine Kraft zu seinem Gott macht? vgl. 116. Es wird schwerlich etwas andres als die Annahme übrig bleiben, dass 15—11 überhaupt nicht von Hab. herrühren, vielm. hier eingesetzt sind, vielleicht mit Rücks. auf die Aehnlichkeit der Schilderung von 19—10 wird 12—4. 13ff. und in Erinnerung daran, dass es sich bei Hab. in der That um die Chald. handelt.

2. 5—20. Ein Spottlied der Unterdrückten gegen den gewaltthätigen Frevler, der endlich von seinem Geschick ereilt ist. Verschiedene Exegeten ziehen v. 5a noch zum Gottesspruch (Bredenkamp u. a.), aber dann müsste man sich schon mit Rothstein entschliessen, 5b als späteren Zusatz zu streichen. Ueberzeugende Gründe für die Tilgung von v. 5b hat Rothstein nicht beigebracht, denn es ist Täuschung, wenn er behauptet, dass das Subj. in dem Gottesspruch 4. 5a ein allgemeines ist, 5b aber auf den Chaldäer geht, denn thatsächlich ist der in v. 4 erwähnte פֶּרֶץ kein andrer als der in 14 u. 13, dem entsprechend aber auch der Gegens. eine bestimmte histor. Grösse, nämlich der Chaldäer. Gegen die Heranziehung des ganzen v. 5 zu v. 4 spricht aber nicht nur v. 6, dessen פֶּרֶץ ohne Zweifel nicht Anfang des subjectiven Ergusses über den Untergang des Frevlers sein kann, sondern vielmehr zweifellos 5b voraussetzt: eine derartige Heranziehung von v. 5 widerspricht aber auch dem Charakter des Gottesspruchs, der wegen v. 3 nur eine knappe Fassung haben und in seinem Lapidarstil durch v. 5 nur verlieren kann. Offenbar beginnt vielmehr mit v. 5 ein neues Stück, der subjective Ausdr. der Freude über den vom Proph. gesehanten Untergang des Frevlers in einer Reihe von Weherufen. Freilich muss der Anfang des v. corruptirt sein, denn das פֶּרֶץ spottet jeder Erklärung, auch das פֶּרֶץ ist und bleibt bedenklich, mag man es mit Hitz. u. a. trennen oder mit Keil u. a. zusammennehmen. Jener erklärt: »und wirklich, wenn der Wein gottlos, dann der Hochfahrende, so nicht rastet, dieser übers.: »und noch dazu der Wein ist treulos, ein prahlhafter Mann — der besteht nicht« Bei jener Erklärung Hitz.'s ist פֶּרֶץ im hypothet. Sinn mehr als bedenklich, bei dieser Keils stehen beide Sätze ohne Verbindung nebeneinander, auch ist פֶּרֶץ räthselhaft; bei beiden Auffassungen aber bleibt das vom Wein ausgesagte פֶּרֶץ höchst bedenklich, das sich auch durch das bekannte פֶּרֶץ Prv 20:1 nicht rechtfertigen lässt. Dieses Bedenken besteht auch bei der von Krenkel (ZwTh IX. S. 277) vorgeschlagenen Aenderung st. פֶּרֶץ פֶּרֶץ zu lesen פֶּרֶץ פֶּרֶץ »und wirklich dem Weine gleich ist treulos der Hochfahrende: zur Illustration des פֶּרֶץ hätten andere Vergleiche näher gelegen, und was sollte פֶּרֶץ? Bredenkamp (StKr 1889,

gleichet, aber sich nicht sättigt, und alle Völker an sich zieht und alle Nationen in sich aufnimmt. *Werden diese nicht alle einen Spruch auf ihn anheben und ein Räthsellied in Beziehung auf ihn *sprechen*: wehe dem, der mehrt, was ihm nicht gehört, — *bis wie lange* — und schwere Schuldenlast auf sich häuft. *Werden nicht plötzlich deine Gläubiger aufstehen, und deine Dränger sich regen? Und du wirst ihnen zur Beute werden. *Denn du hast viele Völker ge-

S. 161ff.) beseitigt das unmögliche לֹא יִשְׂבַּע durch seinen Vorschlag $\text{לֹא יִשְׂבַּע וְיִשְׂבַּע}$, aber das setzt die Verbindung von 5a mit v. 4 voraus, was wenig wahrscheinlich ist, wie vorher dargelegt ist; zu dem wird der scharf betonte Gegens. in dem Gottesspruch mit seinem abschliessenden Satz in v. 4, auf dem, der Klage v. 2ff. 13ff. entsprechend, der Nachdr. liegen muss, abgeschwächt, und was sollte mit v. 5b werden? Offenbar liegt in v. 5 eine starke Textverderbniss vor. Vielleicht ist לֹא יִשְׂבַּע , wie Wellh. vermuthet hat, aus לֹא יִשְׂבַּע verderbt vgl. v. 6. 9. 11. 15. 19 und לֹא יִשְׂבַּע der Rest eines Satzes, der diesen Weheruf eröffnete. Auch לֹא יִשְׂבַּע erscheint zweifelhaft. Hitz. u. a. haben übers. »er rastet nicht«, ohne dass sich doch diese Bedeut. irgendwie rechtfertigen liesse; eher könnte man erklären: »er bleibt nicht« d. h. besteht nicht (Keil, Bredenk. u. a.) vgl. לֹא יִשְׂבַּע ; aber nach dem Folgenden erwartet man hier keinen Hinweis auf sein Schicksal, sondern eine Beschreibung seines Treibens, ganz abgesehen davon, dass sonst im Hebr. das Verb. לֹא יִשְׂבַּע sich nie findet und auch die Ableitung eines Verb. לֹא יִשְׂבַּע mit der Bed. wohnen, bleiben von לֹא יִשְׂבַּע Wohnung sehr fraglich ist. Viell. ist es aus לֹא יִשְׂבַּע verderbt, das dem לֹא יִשְׂבַּע hernach entsprechen würde. Von der Conj. לֹא יִשְׂבַּע aus vermuthet Wellh., dass לֹא יִשְׂבַּע , dessen Bedeut. zweifelhaft ist, und das sich nur noch Prv 2124 neben לֹא יִשְׂבַּע findet, resp. das an dessen Stelle einst vorhandene Wort etwa die Bedeut. er giert gehabt hat. Leichter als diese von Wellh. vorgeschlagene Aenderung wäre die Conjectur Kroehmals: לֹא יִשְׂבַּע st. לֹא יִשְׂבַּע . Bei der Unsicherheit von v. 5 init. wird man auch hier über die Vermuthung nicht hinauskommen. Im Folgenden halte ich den Satz לֹא יִשְׂבַּע , der das Glied überfüllt, für eine zum vorhergehenden Satz gehörige Glosse, die auch daran erkenntlich ist, dass sich לֹא יִשְׂבַּע über לֹא יִשְׂבַּע an den vorhergehenden Satz anschliesst. Zu לֹא יִשְׂבַּע vgl. Jes 514. Zur Unersättlichkeit der Scheol vgl. Prv 2720. 3015f. Zu 5c vgl. 117. Die unterdrückten Völker, welche des Frevlers Faust empfunden haben, werden ihrer Freude über den Untergang Ausdruck geben v. 6ff. Zu לֹא יִשְׂבַּע als Spruchlied vgl. Meh 24, ev. als Spottlied vgl. Jes 141. לֹא יִשְׂבַּע ist im Wesentl. mit לֹא יִשְׂבַּע synonym, nur dass eigentl. der Nebenbegr. des Dunklen, Räthselhaften dazu kommt, = Sinnspruch vgl. Prv 16; ähnl. לֹא יִשְׂבַּע vgl. Prv 16. Statt לֹא יִשְׂבַּע ist entw. לֹא יִשְׂבַּע zu lesen (Wellh.) oder besser לֹא יִשְׂבַּע , so dass dies dem לֹא יִשְׂבַּע entspricht. Das Aenigmatische liegt in dem doppelten Sinn von לֹא יִשְׂבַּע , das als Obj. zu לֹא יִשְׂבַּע gefasst werden kann, letzteres kann aber auch absolut stehen, so dass לֹא יִשְׂבַּע eine nähere Bestimmung nachbringt: nicht für sich vgl. Koh 225. לֹא יִשְׂבַּע könnte kaum in einem andern Sinn als לֹא יִשְׂבַּע 12 gefasst werden, was in diesem Zusammenhang aber sehr auffallend wäre, wahrscheinlich ist es Glosse eines Lesers. לֹא יִשְׂבַּע ist לֹא יִשְׂבַּע , und wohl mit לֹא יִשְׂבַּע zusammenzustellen, so dass es eig. »die Pfändermasse« bezeichnet, ein Wort voll Doppelsinns, das viell. andeuten soll, dass sie ihren Raub wieder herausgeben müssen. Das Wort kann aber auch als Zusammensetzung aus לֹא יִשְׂבַּע und לֹא יִשְׂבַּע gefasst werden. In diesem möglichen Doppelsinn liegt vielleicht das Aenigmatische. Auch לֹא יִשְׂבַּע v. 7 hat Doppelsinn: es bezeichnet 1) die Beisser und 2) die Gläubiger; hier werden die Völker so genannt, weil der Chaldäer, der ihr Eigenthum in Besitz genommen, gleichsam ihr Schuldner geworden, und weil sie zugleich an den Chaldäern Rache nehmen, sie zwicken werden (לֹא יִשְׂבַּע). לֹא יִשְׂבַּע im Arab. vom Wind gebraucht, der den Baum schüttelt, hier von des Frevlers Feinden, die ihn aus seinem Besitz verschleichen. Zu dem intensiven Plur. לֹא יִשְׂבַּע vgl. K. § 124, 1 Anm. v. 8 begründet den Schl. von v. 7 durch Hinweis auf das jus talionis. לֹא יִשְׂבַּע bezeichnet nicht alles, was von den

plündert, so werden dich die übrigen Völker plündern *wegen des Blutes der Menschen und des Frevels an der Erde, an der Stadt und allen, die darin wohnen*. ⁹Wehe dem, der schlechten Gewinn für sein Haus einheimst, um sein Nest in der Höhe zu bauen, um sich zu retten vor dem Unglück. ¹⁰Du hast Schande für dein Haus berathen, du hast viele Völker vernichtet (?) und dich

einst durch sie unterworfenen Völkern noch übrig ist (Keil), sondern die übrigen von ihnen bisher nicht besiegt Völker, die ihrer mächtig werden sollen. v. 8b kehrt in v. 17b wieder, wahrscheinlich haben wir hier wie v. 17b eine Glosse eines Lesers, denn weder hier, noch in v. 17b passt dieser Satz recht, hier hat der Satz *יִבְרַךְ בְּלִי יְיָ שָׁמַיִם* schon seine Begründung in *בְּלִי יְיָ שָׁמַיִם* v. 7; übrigens ist auch der Bau von v. 8b kein guter, von Parallelismus ist keine Rede. v. 9—11 bzw. 12 bringen ein zweites Wehe: der Chaldäer erscheint unter dem Bilde eines Frevlers, der sein Haus mit Blut und Frevel baut und möglichst viel Schätze an sich zu reißen sucht, um so um so sicherer zu sein wie der Vogel hoch oben in seinem Nest, aber damit bringt er nur Verderben über sich und sein Haus, denn die Steine des mit Frevel gebauten Hauses schreien zum Himmel. Die Beziehung dieser Verse auf den Chaldäer ist ohne Grund beanstandet, er ist Personification für das gesammte Volk. Warum hier nothwendig der Chaldäerkönig angeredet sein sollte (Stade), ist durchaus nicht einzusehen, zumal ja Stade wie auch Hitzig auf die aus dem Folgenden sich ergebenden Schwierigkeiten hinweisen vgl. Hitz. zu der St. und Stade im ZATW IV, S. 154f. Steiner hat sich die Anschauung Hitzigs angeeignet, dass nämlich diese vv. sich ursprünglich auf Jojakim beziehen, dessen ganzes Sinnen nach Jer 22 13ff. auf *בָּנָה* gerichtet gewesen sei, und der nach eben diesen vv. Blutvergiessen und Bedrückung ausgeübt habe, um seine Burg auszubauen. Aber Steiner muss selbst zugestehen, dass so die vv. gänzlich aus dem Zusammenhang herausgerissen werden. Er stellt die Vermuthung auf, dass Hab. sie bei irgend einer besonderen Gelegenheit gesprochen und einzeln aufgezeichnet habe, erst später seien sie in diesen Zusammenhang gestellt. Aber diese Anschauung zugestanden, doch bleibt v. 10 auf Jojakim bezogen, räthselhaft. Alle diese Annahmen erweisen sich als unnöthig bei der oben vertretenen Erklärung. — Da v. 11 von den mit Frevel gebauten Steinen und Balken redet, die einen Wechselgesang über solchen Frevel anstimmen, so sollte man vorher einen Hinweis auf den Bau der Stadt bzw. Mauer erwarten, nicht aber hinterher, denn ohne Zweifel schliesst v. 11 diese Gedankenreihe ab. Daher ist die Vermuthung Buddes erwägenswerth, dass v. 12 einst vor v. 9 stand vgl. StKr 1893 S. 390; wahrscheinlicher scheint mir v. 12 ein späterer Zusatz, der ursprünglich am Rande zu v. 9 stand, dann aber an falscher Stelle in den Text einrang. So erklärt sich auch am einfachsten die starke Berührung mit Mch 3 10 vgl. zu v. 13f. Nach dem ganzen Zusammenhange, namentlich mit v. 11, kann kein Zweifel darüber sein, dass *בָּנָה* in v. 9 nicht von dem Haus als Bild der Familie, sondern als Bild für das Reich verstanden werden muss: wie das Nest des Vogels in unzugänglicher Höhe gegen jeden Feind geschützt ist, so auch ihr Reich durch die Fülle der Machtmittel, die sie aus aller Welt aufhäufen. Zu dem Bilde vom Nest vgl. Num 24 21. Ob 4. Jer 49 16. Zu *וְ* im neutr. Sinn vgl. Ps 49 6. Jes 31 2 u. ö. v. 10 weist darauf hin, wie sehr er sich verrechnet hat: das Gegentheil wird eintreten, statt der Errettung vielm. Schmach und Schande. Hitz. u. a. haben *קָטַח* ebenfalls mit *קָטַח* als Obj. verbunden: Du hast Schmach ersonnen deinem Hause, die Enden vieler Völker, aber mit Recht hat das Keil abgewiesen, denn unmöglich kann das besagen wollen: du hast es gleichsam darauf angelegt, dass viele Völker deinem Hause Schmach bringen. Ebenso unmöglich ist die Fassung als acc. loci: »du hast Schmach deinem Hause an den Enden der Völker ersonnen«, d. h. du wirst bei allen Völkern als Räuber geschmäht, dabei kämen weder *קָטַח* noch *בִּיכָךְ* zu ihrem Recht. Ist die Vocalisation richtig, so kann es

selbst in Schuld *gebracht*. ¹¹Denn ein Stein aus der Mauer klagt und ein Balken aus dem Holzwerk antwortet ihm.

¹²Wehe dem, der eine Stadt baut mit Blut und eine Burg herstellt mit Frevel. ¹³Stammt nicht von Jahre der Heerschaaren *das Wort*: die Völker arbeiten für das Feuer, und die Nationen mühen sich ab für Nichts! ¹⁴Denn die Erde wird voll werden von Erkenntniss der Herrlichkeit Jahres wie Wasser, die das Meer bedecken.

¹⁵Wehe dem, der seinen Nächsten *aus dem Becher seines* Grimms

nur Inf. zu קָצַץ = קָצַץ sein vgl. das Pi II Reg 1032. Prv 266. Die verss. haben offenbar קָצַץ gelesen. Doch ist es fraglich, ob קָצַץ »abbauen, abschneiden« auch in der allgem. Bedeut. »ausrotten« gebraucht ist. In II Reg 1032 liegt offenbar verderbter Text vor: Targ. hat st. לְקַצֵּץ vielm. לְקַצֵּץ gelesen. Ob vielleicht zu lesen ist הַקָּצֵץ, wie Graetz vermuthet? Freilich lässt sich nicht läugnen, dass הַקָּצֵץ kaum scharf genug den Frevel beraushebt, eher würde הַקָּצֵץ in diesen Zusammenhang passen. Auffallend ist auch וְהָיָה: woder kann נִשְׁכָּךְ Subj. sein, noch kann ein אִישׁ ohne Weiteres ergänzt werden. Wahrscheinlich ist mit Graetz zu lesen וְהָיָה בְּנִשְׁכָּךְ. Zum Inf. absol. als Forts. des verb. fin. K. § 113, 4a. Der Sinn ist jedenfalls klar: Durch die Vernichtung bez. Bedrängung vieler Völker brachte er schwere Verschuldung über sich. v. 11 begründet das v. 10 angedrohte Verderben: Steine und Balken zeugen wider den Bauherrn. Zu קָצַץ vgl. 12. כִּסִּים ist fraglich: meist wird es durch Querbalken (Symm.) erklärt vgl. targ. קָצַץ verbinden vgl. Theod. u. Quinta. Der Syrer giebt es durch »Nagel«, das Targ. durch »Holzstück« wieder. In der Mischna ist es »Baustein«; über den event. Zusammenhang mit »Balken« bezw. »Holzstück« vgl. ZATW II, S. 71f. Zu v. 12 vgl. vorher. כִּסִּים ist Perf. als Forts. des Partic. vgl. K. § 112, 3b β. v. 13 bringen eine Entfaltung des הָיָה v. 12 durch Hinweis auf Jer 51sb, welche Stelle hier gradezu als ein Wort Jahves citirt wird, denn das soll doch wohl die Einleitung הָיָה הַיּוֹם נִשְׁכָּךְ אִישׁ sagen. הָיָה ist nach הַיּוֹם auffallend, LXX Syr. Vulg. lasen הָיָה, mit Recht. Gewöhnlich findet man in v. 13a den Ged.: ist es nicht von Jahve so geordnet, dass u. s. w., doch ist jene erste Auffassung offenbar vorzuziehen angesichts der Thatsache, dass die folgenden Ww. fast völlig mit Jer 51sb übereinstimmen — nur שָׁא und קָצַץ haben ihre Stelle getauscht — und nur von dort, wo sie die Schilderung gut abschliessen, entlehnt sein können. Ist v. 13 von Jer 51ss abhängig, dann kann der v. erst aus ziemlich später Zeit stammen. v. 14 begründet dies Geschick mit dem Ziel aller Gesch., dass die Erde der Erkenntniss der Herrlichkeit Jahves, die sich eben in solchen Gerichten offenbart, voll werden soll, d. h. damit dass die messian. Zeit kommt. Auch diese Stelle ist nicht Original, sondern abhängig von Jes 119. יָכֹחַ muss als Relativs. gefasst werden, bei Jes. steht das Partic. vgl. K. § 155, 2 Anm.

v. 15—17 das dritte (bezw. vierte) Wehe über den Chaldäer, der seine Feinde trunken macht, bis sie völlig ohnmächtig in schimpflicher Entblössung daliegen. Es ist ohne Zweifel ein Bild für die Umgarnung der Völker durch die Chaldäer, sie suchen durch Schmeichelei, List und Gewalt sich ihrer zu bemächtigen, so dass sie endlich mitteltes sich den Zwingherrs fügen. v. 15a ist in mehr als einer Beziehung auffallend: וְהָיָה giebt keinen klaren verständlichen Ged., denn an sich ist damit nichts Böses ausgesagt: auf das Getränk, das sie dem andern reichen, kommt alles an. Offenbar soll וְהָיָה diese Ergänzung bringen, aber weder befriedigt das וְהָיָה, das meist erklärt wird: »beimischende« und eigentlich völlig überflüssig steht, noch ist das Suff. in וְהָיָה verständlich, man erwartet ein auf וְהָיָה bezügliches Suff. der 3. Pers. Graetz und Wellh. conjicirten mit Heranziehung von Zeh 122 glücklich וְהָיָה הַיּוֹם, die Verderbniss kam durch Dittographie von הָיָה zu stande. Mit Recht macht Wellh. auch darauf aufmerksam, dass man vor וְהָיָה ein וְהָיָה vermisst: oft werden zwei Inf. absol. mit einander verbunden,

tränkt und auch trunken macht, um seine Blösse zu schauen. ¹⁶Trinke auch du und *werde vom Taumel ergriffen*, es wird sich zu dir der Becher der Rechten Jahves wenden, *und du wirst dich sättigen an Schmach statt an Ehre*. ¹⁷Denn der Frevel am Libanon wird dich bedecken, und die Vernichtung der Thiere *dich* schrecken *wegen des Blutes der Menschen und des Frevels an*

der zweite drückt dann eine begleitende oder gegensätzl. Handlung aus, oder er bezeichnet das Ziel, bis zu dessen Erreichung die Haupthandlung fortgesetzt wird vgl. K. § 113, 3b. Bei dem jetzigen Texte ist der Inf. neben den beiden Partice. jedenfalls auffallend. 15b weist auf ihren Zweck hin, den sie bei diesem schändl. Treiben im Auge haben vgl. Na 35. n. Vielleicht ist nach Na 35 ^{נִשְׁכָּרְתָּ} zu vocalisiren, da ursprünglich das ^ו schwerlich im Texte stand. v. 16 bringt ohne Zweifel die Strafe: dem Tränken aus dem Zornesbecher steht das Trinken aus dem Taumelbecher gegenüber. Was aber ist mit ^{שָׁכַר} anzufangen? v. Orelli u. a. nehmen das Perf. als Perf. proph., aber so geht der schöne Gegens. zwischen 15a und 16a verloren, und ^{אָחַז} ^{נָא} kommt eigentlich zu spät; endlich ist auch das Perf. vor Imper. und Impf. sehr auffallend vgl. auch die Perf. v. 8, 10. Desshalb haben Hitz. Keil u. a. hier noch einen Rückblick in die Vergangenheit gesehen und ^{וְלָקַח} von des Chaldäers schändlichem Thun und Treiben verstanden, aber so ist der Satz nach v. 15 völlig überflüssig, ganz abgeschn davon, dass ^{וְלָקַח} und ^{נָא} in diesem Sinn vom Thun und Treiben der Menschen nicht ohne Bedenken sind. Am einfachsten wird man ^{אָחַז} ^{נָא} ^{שָׁכַר} als Beginn des v. ansehen, und da es schwerlich angeht, die vorhergehenden Ww. mit v. 15 zu verbinden, so bleibt kaum etwas anderes übrig, als dieselben an den Schluss von v. 16 zu setzen und zwar, wie Wellh. vorschlägt, als Ersatz für die jetzt unvollständigen und verderbten ^{וְלָקַח} ^{עַל} ^{נִשְׁכָּרְתָּ}; natürl. muss dann dem ^{שָׁכַר} ein ^ו vorgesetzt werden. ^{וְלָקַח} ist gewöhnl. erklärt: zeige dich als Unbeschnittenen d. h. in deiner Blösse, das Verb. wäre demnach denomin. von ^{שָׁכַר}. Da aber dieser Tropus sonst sich nicht findet, so verdient offenbar die LA. der LXX den Vorzug, sie las offenbar ^{וְלָקַח}: und werde vom Taumel ergriffen vgl. Na 21 und ^{וְלָקַח} ^{נָא} ^{שָׁכַר} Jes 51. 17. 22 und ^{וְלָקַח} ^{נָא} ^{שָׁכַר} Ps 60. 3. Zu ^{וְלָקַח} vgl. Jer 25. 15. Fragl. ist ^{וְלָקַח}. Keil u. a. sahen es nach Vorgang der Alten als Zusammensetzung aus ^{וְלָקַח} und ^{וְלָקַח}, also Schandgespeiß, ein in diesem Zusammenhang sehr auffallender Ausdruck, auch kommt ^{וְלָקַח} für ^{וְלָקַח} sonst nicht vor. Die Meisten sehen die Form als aus ^{וְלָקַח} entstanden an vgl. Ew. § 158c, im Aram. findet sich diese Bildung vgl. Levy Chald. Wörterbuch II, 360. Aber auch so ist der Ausdr. höchst bedenklich: Schande wird über deiner Ehre sein. Wahrscheinlich ist der Schluss verderbt und, wie schon gesagt, als ursprüngl. Text das fälschlich an den Anfang gerückte ^{וְלָקַח} ^{עַל} ^{נִשְׁכָּרְתָּ} zu setzen. Vielleicht wurde das als richtige LA. zu ^{וְלָקַח} ^{עַל} ^{נִשְׁכָּרְתָּ} an den Rand geschrieben und drang von da aus, aber nun ohne ^ו, an falscher Stelle in den Text. Statt der Ehre, nach der sie streben, trifft sie Schmach, weil sie vom Gericht des Zornes Jahves ereilt werden. v. 17 begründet dies Geschiek: es kommt in Folge des Frevels am Libanon über sie. Man wird zugeben müssen, dass diese Begründung von v. 15f. etwas Auffallendes hat, man erwartet den Hinweis auf einen andern die Judäer mehr angehenden Frevel, aber begreifen lässt sich das Wort aus der Zeit des Hab., denn schon lange wurde dieser Frevel am Libanon geübt, und er mag nachgrade die Bewohner Pal's mit Sorge erfüllt haben vgl. Schrader Keilinschriftl. Biblioth. I, S. 141. 131f. 141. 161. 163. 185: je zahlreicher die Königsbauten in den Euphratländern waren, um so grösser war der Frevel am Libanon, von dem man allein das nöthige Bauholz holen konnte vgl. Jes 14. 8. Aus den Denkmälern wissen wir zugleich, wie eifrige Jäger diese Könige der Euphratländer waren. Das Suff. in ^{וְלָקַח} könnte auf ^{וְלָקַח} gehen, dann müsste ^{וְלָקַח} Relativs. zu ^{וְלָקַח} sein; da aber die alten Verss. sämmtl. das Suff. der 2. Pers. gelesen haben, und auch das parallele Glied diese LA. nahe legt, so haben wir offenbar ^{וְלָקַח} zu lesen: der Frevel kehrt auf das Haupt dessen zurück, der

der Erde, an der Stadt und an allen, die darin wohnen. ¹⁹ Wehe dem, der zum Holze spricht: erwache! rege dich! zum stummen Steine. Er sollte lehren können? Siehe, er ist eingefasst von Gold und Silber, und keinerlei Geist ist in ihm. ¹⁸ Was kann das Schnitzbild für Nutzen schaffen, dass es geschützt sein Bildner, das Gussbild und der Lügenlehrer, dass *sein Bildner darauf* vertraut, so dass er stumme Götzen verfertigt? ²⁰ Jahre ist in seinem heiligen Palast: stille vor ihm, alle Welt!

ihn verübt. Zu dem ¹⁷ in ¹⁷ vgl. K. § 20, 3 Anm. 1. v. 17b deckt sich mit v. 8b und passt hier so wenig wie dort. Warum die vv. 15, 16 bezw. 15—17 nicht vom Chablaer verstanden werden können (Stade), ist nicht einzusehen, weder sachlich noch sprachlich lassen sich durchschlagende Bedenken gegen die Abfassung durch Hab. geltend machen. v. 18, 19 ein viertes (bezw. fünftes) Wehe gegen die Götzendienner. Auffallend ist die Stellung des v. 18: da das ¹⁷ sonst eine neue Gedankenreihe eröffnet und v. 18 die weitere Ausführung zu dem in v. 19 begonnenen Ged. giebt, so kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass v. 19 bezw. doch 19a vor v. 18 zu setzen ist. Wahrscheinlich ist das Verhältniss von v. 18 zu v. 19 dasselbe wie das von v. 12 zu v. 9—11: der v. ist erst später hinzugefügt und an falscher Stelle in den Text gedrungen. ¹⁷ und ¹⁷ sind die Rufe der Hilfeflehenden: sie wenden sich an Holz und Stein, nicht aber an den lebendigen Gott vgl. Ps 35²³, 44²⁴, 59⁶. Jes 51⁹. ¹⁷, das meist erklärt wird: eingefasst mit Gold und Silber, kommt zwar sonst so nicht vor, doch hat es wohl an ¹⁷ IReg 6¹⁰ eine Analogie. Jedenfalls dient der Satz ¹⁷ dazu, den negativen Fragesatz ¹⁷ zu begründen, letzterer kann nur heissen: er sollte lehren können d. h. einen Ausweg, Hilfe zeigen? Viell. ist vor ¹⁷ das interrogative ¹⁷ ausgefallen. Zu dem v. vgl. Jes 44^{9ff}. Jer 10^{4ff}. v. 18 führt, wie gesagt, den Ged. von 19b weiter fort in einer zweiten negativen Frage. Das Perf. ¹⁷ drückt die Erfahrungsthatsache aus. Die Frage wirkt fort bei ¹⁷. Natürlich bezeichnet ¹⁷ nicht etwa den Götzenpriester vgl. Meh 3¹¹. Jes 9¹⁴, sondern den Götzen selbst, was sowohl durch die parallelen Begriffe ¹⁷ und ¹⁷, wie durch ¹⁷ v. 19 gefordert wird. In ¹⁷ steckt wohl ein Fehler, wahrscheinlich ist ¹⁷ als durch Dittographie entstanden zu streichen und ¹⁷ zu lesen, das Suff. geht auf ¹⁷. Der Götze erscheint als Lügenlehrer, insofern er die, die ihn anrufen vgl. v. 19a, irre führt, er kann ja nicht helfen, er wie seines Gleichen sind nichts als stumme Nichtse (¹⁷). v. 20 wendet der Proph. sich von dem Götzen zu Jahve in seinem heiligen Palast, d. i. inmitten seines Volkes, nicht aber: im Himmel, (Keil u. a.), vor dem die ganze Erde in ehrfürchtigem Schweigen sich beugen soll. Der v. soll vielleicht zugleich zu der Theophanie c. 3 überleiten. Vgl. über den ursprüngl. Sinn zu Zeph 1⁷. Die Zugehörigkeit dieser vv. zu dem ächten Bestandtheil von Hab 2 ist fraglich: die starke Berührung mit den Gedankenkreisen des Deuterojes., und mit Jer 10 legt die Vermuthung nahe, dass wir hier einen späteren Zus. vor uns haben: neben den sehr concreten Vorwürfen in den andern Weherufen ist dieser, noch dazu im Munde der Völker vgl. 6a, nicht ohne Bedenken. Erwägen wir das Verhältniss von v. 19 zu v. 18, die Identität von v. 20b mit Zph 1^{7a}, sowie die Thatsache, dass unser cap. auch sonst manche Erweiterungen erfahren hat, so wird sich die Aechtheit von v. 18—20 mit Sicherheit nicht behaupten lassen.

Cap. 3 enthält ein Lied, das offenbar andere Verhältnisse voraussetzt als c. 1, 2 und auch von einem andern Verf. herrührt. Aus den musikalischen Beischriften v. 1, 19b und v. 3, 9, 13 hat man mit Recht geschlossen, dass das Lied aus einem Liederbuche, und zwar der nachexilischen Zeit, entnommen ist, denn diese musikalischen Beischriften hier wie in den Psalmen setzen die Ausbildung der Psalmenmusik des zweiten Tempels voraus. Die Versetzung hierher hat wohl lediglich in dem ¹⁷ ihren Grund, das aber nicht mehr Werth hat, als sonst die Psalmüberschriften. Denn ein

3 ¹ (*Gebet des Propheten Habakuk zum *Saitenspiel*.*) ² *Jahre, ich habe von dir gehört, ich fürchte mich; Jahre, erneuere dein Werk inmitten der Jahre, inmitten der Jahre *thue dich kund*, im Zorn denk an Erbarmen.* ³ *Gott kommt von Theman und der Heilige vom Berge Paran; es bedeckt den Himmel*

Zusammenhang mit c. 1. 2 besteht nicht. Die Gemeinde bittet, dass Jahve inmitten der Jahre Israel zu neuem Leben erwecke, aber diese Bitte tritt alsbald in den Hintergrund vor der Schilderung der einst erfolgten Theophanie, in Folge deren Israel in das Dasein gerufen wurde, offenbar ist sie als Vorbild der erbetenen gedacht. Nach v. 17 ff. scheint eine Dürre und Hungersnoth mit die Veranlassung zu der Bitte gewesen zu sein. Doch kann man zweifeln, ob v. 17 ff. den ursprünglichen Schluss unsers Liedes bilden vgl. zu den vv.

v. 1. Die Ueberschrift vgl. v. 19b. In den Ueberschriften der Psalmen führt **ל** entweder die Tonart, nach der das Lied zu singen ist, oder die musikalische Begleitung ein vgl. **לל נצח**, **לל נצח**. Hier ist die Bedeutung fraglich, da **נצח** zweifelhaft ist. Der Sing. **נצח** findet sich Ps 71 und bezeichnet dort das Lied selbst, ohne dass wir freilich seine Bedeutung näher angeben könnten. Hier ist diese Auffassung durch **ל** ausgeschlossen. LXX las offenbar **נצח**, und dann hätte dies **ל** seine Parallele an der Ueberschrift Ps 61, offenbar ist diese LA. vorzuziehen.

v. 2 beginnt sofort mit der Bitte. Fraglich kann der Sinn von 2a sein. Keil u. a. verstehen 2a von dem Strafgerichte, welches Gott durch die Chaldäer über Juda, und hernach über diese Chaldäer selbst verhängen will, während Klein. u. a. v. 2a auf die v. 3 ff. beschriebene Theophanie Jahves in der Zukunft beziehen. Aber ohne Zweifel muss v. 2a von einem Hinweis auf die Vergangenheit verstanden werden, nur so ist das **נצח בקרב** begreiflich, und da es sich um eine That des Erbarmens handelt vgl. 2 fin., so muss auch jene erste That eine solche, wenigstens Isr. gegenüber, gewesen sein, während sie freilich seinen Feinden gegenüber ein ganz andres Aussehen hatte. Aus v. 3 ff., die jedenfalls in Erinnerung an jene Errettungsthaten zur Zeit des Mose geschrieben sind vgl. unten, ist überwiegend wahrscheinlich, dass offenbar sie dem Dichter bei **נצח** im Sinne lagen. Auch so ist das **נצח בקרב** vgl. v. 16 völlig verständlich: wenn Jahve erscheint, so ergreift Beben und Entsetzen den sündigen Menschen vgl. 230. Zph 17 u. ö., vollends dann, wenn vor den Augen des Menschen sich so gewaltige Gerichte vollziehen wie einst und wie sie in Zukunft wieder bevorstehen. Diese eben vertretene Auffassung des **נצח** fordert nothwendig **נצח בקרב**. Das kann nicht bedeuten: im Innern der Jahre, d. h. bevor sie um sind (v. Or.) oder innerhalb der Jahre, die bis zu dem 23 erwähnten **נצח** vergehen (Keil), denn so wäre der Ausdr. ziemlich bedeutungslos, vielmehr steht offenbar **נצח בקרב** dem Anfang der Jahre gegenüber: durch jenes Errettungswerk Jahves ward Israel geboren: jetzt muss Jahve inmitten der Jahre des allmählich altgewordenen Kindes sein Werk erneuern. Da das Obj. bei **נצח** fehlt und man, falls **נצח** Obj. sein sollte, ein Suff. erwartete vgl. **נצח**, so ist die Vocalisation als Niph. **נצח** vorzuziehen vgl. LXX. Der Zorn, in dem Jahve des Erbarmens gedenken soll, kann nicht der Zorn über Israel sein, sondern der Verf. denkt daran, dass, wenn Jahve zum Gericht erscheint, eben Zorn ihn erfüllt, und leicht könnte er sich bei der Unberechenbarkeit des Thuns der Gottheit auch wider Isr. wenden, daher die Bitte vgl. Smend Rgesch. S. 99 ff. Bei der Schilderung v. 3 ff. kann man zweifelhaft sein, ob es sich um eine Beschreibung jener ersten grossen Errettungsthat am Anfang der Gesch. handelt, um deren Wiederholung der Proph. bittet, oder ob der Proph. im Gedanken an jene That die von ihm erbetene im Geiste schaut und beschreibt. Die hier gebrauchten modi der Verba lassen die eine wie die andere Auffassung zu: zum Perf. sowie Impf. consec. wechselnd mit Impf. von der Zukunft vgl. K. § 106, 3a; zum Impf. neben dem Perf. von der Vergangenheit vgl. K. § 107, 1 und Anm. Eine völlig sichere Entscheidung ist kaum möglich, das

seine Hoheit, und die Erde ist voll seiner Herrlichkeit. ⁴ Sein Glanz gleicht dem des Lichtes, die Strahlen zu seiner Seite *macht er* zur Hülle seiner Macht. ⁵ Vor ihm geht die Pest einher, und Fieberglut folgt ihm auf dem Fuss. ⁶ Er tritt auf und macht die Erde *erbeben*, er schaut hin und bringt die Völker in Zittern, und es bersten die ewigen Berge, und es neigen sich die

hängt zum Theil damit zusammen, dass wir hier ein künstl. archaisirendes, mit Rücks. auf vorliegende Litteraturerzeugnisse verfasstes Lied vor uns haben, zum Theil aber auch damit, dass der ächte Schluss des Liedes wohl nicht erhalten ist. Grössere Wahrscheinlichkeit wird immerhin die zweite Auffass. haben, wie das namentlich v. 15f. nahe legt. v. 3. מִלֵּךְ findet sich öfter in der Sprache der Poesie vgl. Dtn 3215.17 u. ö., hier legt das folgende וְ die Vermuthung nahe, dass vielleicht מִלֵּךְ zu lesen ist; das damit parallele קִיץ kommt hier natürlich nicht in seiner ethischen Bedeut., sondern in jener älteren in Betracht, nach der es Gott als den über die Welt Erhabenen, Majestätischen bezeichnet vgl. Jes 63. קִיץ ist schwerl. nom. appell., sondern nom. pr. wie Am 112. Ob 9. so dass unsere Ortsbestimmung der in Dtn 332 entspr. מִן הַר סֵינַי ist wahrscheinlich der Höhenzug zwischen Sinai und Seir, der sich längs des älanitischen Meerbusens bis nach Ailath hinzieht (Buhl u. a.), nicht aber das Bergland Azäzimât (Keil u. a.). Nach Dtn 332 haben wir uns offenbar die Theopanie so vorzustellen, dass von Theman und vom Geb. Paran die Jahve umgebenden Lichtstrahlen erglänzen, Jahves thatsächl. Ausgangspunkt ist der Sinai. Natürlich ist zu der Zeit der Abfassung dieses Gedichtes das lediglich poetische, aus alter Zeit überkommene Form, thatsächlich hatte damals Jahve der Sinaigott längst Baal, den Besitzer und Herrn Kanaans, verdrängt und seinen Wohnsitz inmitten seines Volks aufgeschlagen vgl. zu Hos 2. Das von מִלֵּךְ abhängige מִלֵּךְ ist nicht verschieden von dem sonst mit מִלֵּךְ parallelen מִלֵּךְ Job 4010 oder מִלֵּךְ Jes 63 u. ö. In v. 4 bezeichnet מִלֵּךְ den die Herrlichkeit Jahves ausstrahlenden Lichtglanz wie Ps 1813. Ez 104, auffallend ist nur, dass das Wort als Fem. gebraucht ist, denn offenbar ist מִלֵּךְ, nicht aber מִלֵּךְ Subj. (Hitz. u. a.). Uebrigens haben die Verss. wohl mit Recht מִלֵּךְ gelesen. מִלֵּךְ sind nicht »Blitzstrahlen«, die von seiner Hand ausgehen, d. h. die er schleudert, denn der so gewonnene Ged. passt noch nicht hierher, auch wäre für den Blitz מִלֵּךְ ein auffallender Ausdr., der weder im Hebr. noch Arab. sich so findet, vielmehr bezeichnet es die von Jahves Herrlichkeit ausgehenden Strahlen vgl. Ex 3429f., und מִלֵּךְ steht in dem allgemeineren Sinn: »von seiner Seite« vgl. מִלֵּךְ und מִלֵּךְ. Auffallend ist v. 4 fin.: und daselbst ist Verhüllung seiner Macht, d. h. in jenem Lichtglanz, denn unmöglich kann מִלֵּךְ gradezu im Sinne des Pron. gefasst werden: und das ist die Hülle seiner Majestät« (de W.). LXX Aqu. Sym. Syr. lasen מִלֵּךְ, viell. ist מִלֵּךְ zu lesen (Wellh.) und וְ als durch Dittographie entstanden zu streichen, so empfinde מִלֵּךְ als zweiter Accus. sein klares Verständniss: »und die Strahlen an seiner Seite macht er zur Hülle seiner Macht« d. h. die Strahlen verwehren dem menschl. Auge weiter vorzudringen und jenen Lichtglanz der göttlichen Majestät selbst zu schauen, den jene Strahlen nur verkündigen. v. 5 weist gleichsam auf die Trabanten, die vor ihm herlaufen 1Sam 151 bezw. auf die Diener, die ihm folgen 1Sam 2512: Pest und Seuche. Zu מִלֵּךְ eig. Glut, dann Fieberglut, Seuche vgl. Dtn 3224. v. 6ff. beschreiben den Eindruck, den Jahves Erscheinen auf Welt und Menschen macht. מִלֵּךְ wird öfter als Po. zu מִלֵּךְ »messen« von dem »Messen mit dem Blick« verstanden (Hitz. Klein. u. a.), aber weder kann das מִלֵּךְ heissen, noch spricht der Parallelismus für diese Auffass., auch wäre das Po. von מִלֵּךְ auffallend. Gewöhnl. denkt man an ein Pol. von מִלֵּךְ = מִלֵּךְ, aber ein Verb. מִלֵּךְ = מִלֵּךְ findet sich sonst nie, man müsste schon hier מִלֵּךְ lesen. Wellh. vermuthet מִלֵּךְ. Zu מִלֵּךְ vom Schwanken der Erde vgl. Am 95 und spec. das Pol. Ps 6511. Der Sinn muss jedenfalls ein derartiger sein, denn מִלֵּךְ giebt offenbar die weitere Ausführung zu 6a. מִלֵּךְ weist auf den Zornesblick des richterl. einherschreitenden Gottes, der die Völker in

uralten Hügel, (uralte Pfade wandelt er). ⁷*Es erhebt On*, es fürchten sich die Zelte Kušans, es zittern die Zelteppiche des Landes Midjan. ¹⁵Du *reitest* über das Meer mit deinen Rossen, es *wallen* viele Wasser auf. ⁸(Zürnt Jahre auf Ströme, oder) wendet sich dein Zorn wider Ströme oder dein Grimm wider das Meer, dass du über *es* mit deinen Rossen, deinen siegreichen Wagen dahinfährst? ⁹Du entblößest deinen Bogen, *gesättigt* mit Geschossen

Zittern und Beben versetzt. Selbst die Berge, die festesten Bestandtheile der Erde, die in den Anfang der Schöpfung zurückreichen vgl. Ps 90.2. Job 15.7, bersten vgl. Mich 1.4. Na 1.5. 'הִלָּכְתָּ יָם ist offenbar kein selbständiger Satz: er hat ewige Züge oder Gänge, d. h. er geht die Wege jetzt, die er ehemals gegangen ist (Del.), damit würde ja ein dem Zusammenhang ganz fremder Ged. eingeführt, denn v. 7 schliesst sich unmittelbar an den Ged. vom Erheben der Berge an und giebt die weitere Ausführung zu יָמֵי יָם, zudem wäre auch für diesen Ged. der Ausdr. sonderbar, vielmehr kann הִלָּכְתָּ nur Appos. zu בְּגִזְרֵי עֵלֶם sein: sie heissen so, weil Jahve von der Urzeit her über die Höhen der Berge dahin schreitet, nicht aber weil sie zur uralten Schöpfung gehören, wie die Weisheit Anfang seines Weges heisst (Hitz.), denn in diesem bildl. Sinn wie יָרַךְ wird הִלָּכְתָּ nicht gebraucht. Völlig richtig macht aber Wellh. darauf aufmerksam, dass durch dieses letzte Glied der v. überfüllt wird. Entw. haben wir hier den Rest eines parallelen Gliedes zu 6b, oder einen Zus. von späterer Hand, letzteres scheint mir schon wegen des gehäuften עֵלֶם wahrscheinlicher. v. 7a will sagen, dass die Leute Kušans von אֶרֶץ betroffen werden, der Ausdr. für diesen Ged. ist auffallend, nicht minder aber das אֶרֶץ, man erwartet hier neben v. 6 und 7b den Ged., dass sie von Furcht und Angst ergriffen werden. Unter diesen Umständen ist die Vermuthung von F. Perles (Analekten u. s. w. S. 66) beachtenswerth: er will אֶרֶץ אֶרֶץ vocalisiren. Statt אֶרֶץ übers. Syrohex., als hätte er אֶרֶץ gehabt, das F. Perles als aus אֶרֶץ verderbt ansieht, alle drei Verba אֶרֶץ, אֶרֶץ und אֶרֶץ finden sich wohl auch sonst neben einander. אֶרֶץ ist das ägypt. Anu und griech. Heliopolis. אֶרֶץ findet sich sonst nicht. LXX nimmt es = אֶרֶץ, so dass dann der Ged. wäre: Aegypten in seinem ganzen Umfange von Norden bis Süden wird von Furcht ergriffen. אֶרֶץ אֶרֶץ, das Land der Ostseite des älanitischen Meerbusens, doch müssen die Midjaniter zeitweise bis in die Nähe von Moab und vom Sinai gezeltet haben vgl. Ex 31. 181. Num 25. 31. Jdc 6—8. Wellh. sucht auch אֶרֶץ auf der Sinaihalbinsel. אֶרֶץ ist syn. mit אֶרֶץ, bei beiden Ausdrücken ist natürlich hauptsächlich an die Zeltbewohner zu denken vgl. das arab. ارض. v. 8 beschreibt, welche Wirkungen Jahves Erscheinen auf die Ströme und das Meer hat, über die Jahve dahinschreitet wie über die Berge. v. 8a ist auffallend, man erwartet neben 8b nur zwei Glieder, da ferner אֶרֶץ אֶרֶץ nach unmittelbar vorhergehenden אֶרֶץ auffallend ist vgl. auch das folgende Glied, so liegt die Vermuthung nahe, dass dieses zweite Glied nicht ursprüngl. ist, oder vielmehr, dass אֶרֶץ אֶרֶץ Einschub ist, denn wenn v. 15 wirklich vor v. 8 stand, was wahrscheinlich ist vgl. unten, bleibt der Uebergang in die 3. Pers. jedenfalls störend. In v. 8b muss der Ged. offenbar doch der sein, dass Jahve mit seinen Rossen über das Meer dahinfährt und so dasselbe in Aufruhr versetzt, man vermisst deshalb bei אֶרֶץ ein auf das Meer bezügl. Suff. (Wellh.). Da ferner das einfache אֶרֶץ neben אֶרֶץ auffallend ist, so vermute ich אֶרֶץ vgl. v. 15. Das אֶרֶץ ist dem אֶרֶץ untergeordnet K. § 131, 2 Anm. 5b. אֶרֶץ dient zur Erläuterung bezw. Motivirung der vorausgehenden Fragen. v. 9 malt, wie Jahve schussbereit auf dem Kriegswagen steht. Freilich ist der MT. schwerlich in Ordnung. אֶרֶץ soll offenbar die Stelle eines Inf. abs. vertreten, danach aber erwartet man ein Verb. von derselben Wurzel vgl. LXX Vulg., während אֶרֶץ nur als Niph. zu אֶרֶץ gestellt werden kann, das aber in der Bedeut. entblößt werden vgl. אֶרֶץ sich sonst nicht findet. Wellh. hat zur Vergleichung 11 Sam 23.18 herangezogen und als ursprüngl. Text אֶרֶץ אֶרֶץ vermuthet, doch wäre als Wurzel wohl

*hast du *deinen Kücher*, zu Strömen spalttest du die Erde. ¹⁰ Es sehen dich, es kreisen die Berge, *es strömen* Wasser *die Wolken,* die Tiefe erhebt ihre*

jenes **עַי** Jes 32.11 einzusetzen, von dem ein Po. auch Jes 23.13 sich findet: der Bogen wird entblösst, indem er seiner Umhüllung entkleidet wird, nun ist der Streiter schlussfertig vgl. Targ. v. 9b spottet bei dem vorliegenden Text jeder Erklärung. LXX scheint **עַי** nicht gelesen zu haben, wohl aber **עַי** und **עַי**, Syr. dagegen dachte an die Wurzel **עַי**, ebenso codd. 23. 62. 86. 147, welche übers. *ὁ προσβῶν ἐξηγάθη τὸ τόξον σου, ἐξόρτασας βολίδας τῆς χειρὸς αὐτῆς*, sie haben demnach **עַי** gelesen, und an Stelle von **עַי** müssen sie etwa **עַי** bezw. **עַי** gehabt haben, denn ein Suff. der 3. Fem. ist hier ohne Beziehung; eine Verderbniss des MT. **עַי** aus **עַי** bezw. **עַי** ist bei der nahen Verwandtschaft einzelner Buchstabenzeichen im altsemit. Alphabet leicht zu begreifen. Diese schon von Houbigant vorgeschlagene Conj. löst alle Schwierigkeiten und passt trefflich in den Zusammenhang: war vorher vom Bogen, so ist hier von den Pfeilen die Rede, und treffend schliesst sich der Hinweis auf die Wirksamkeit der von Jahve gesandten Geschosse an. Zu **עַי** in diesem Sinn vgl. v. 14. Die von Del. u. a. gegebene Erkl. des MT.: *geschworen sind die Pleide durch's Wort*, ist sprachlich wie sachlich kaum annehmbar, jenes nicht, insofern sowohl die Stellung wie die Indetermination von **עַי** ausfällt, dies nicht, weil der Sinn dieser Worte sich nicht recht in den Context fügt vgl. oben. Dasselbe gilt auch gegen Keils u. a. Erklärung: *geschworen sind Zuehrthnen durch das Wort*, zudem spricht gegen diese Deutung von **עַי** v. 14, dessen **עַי** offenbar mit unserm **עַי** identisch ist. Das letzte Glied lässt sprachl. eine doppelte Auffass. zu, je nachdem man **עַי** oder **עַי** als das nähere Obj. ansieht; bei jener Auffass. wäre der Sinn: in Ströme spalttest du die Erde (Del. Keil u. a.), bei dieser: Ströme spalttest du und schafftest Festland (Wellh. Ew. u. a.); jene erste Erkl. scheint mir die näher liegende und am wenigsten künstliche. Hitz. wollte **עַי** als Acc. der Richtung auffassen: Ströme spalttest du zur Erde, doch hätte in diesem Fall das locale *ah* kaum entbehrt werden können. Zu **עַי** mit doppeltem Accus. vgl. Zeh 144. v. 10. 11 setzen den Schl. von v. 9 fort. Das Perf. **עַי**, weil es Vorausss. für **עַי** ist. LXX haben offenbar **עַי** gelesen, eine LA., die aber in diesem Zusammenhang wenig wahrscheinlich ist. Auffallend ist das 2. Glied sowohl wegen der Stellung der Satzglieder, da ein Grund für diese Stellung des Subj. nicht ersichtlich ist, als auch wegen **עַי**, das sonst vom Ueberströmen des Wassers eines Flusses gebraucht wird, nicht aber vom Regen, woran hier doch wohl zu denken ist. Da der Verf. von Ps 77 ohne Zweifel unser Lied gekannt hat, und die dortige LA. v. 18: **עַי** **עַי** **עַי** alle Schwierigkeiten hebt und die Verderbniss unsers Textes aus jenem sich leicht erklärt, so halte ich jenen Text für den ursprüngl.: so ergibt sich auch ein schöner Gegens. zwischen den Wolken, die den Regen herniedersendend, und der Tiefe, die ihre Stünne erhebt; demnach: *es strömten Wasser die Wolken*. Zum Po. **עַי** vgl. K. § 55, 1, doch ist viell. besser **עַי** zu vocalisiren, da jene Intensivbildung zu Bedenken Anlass giebt. Hitz. wollte **עַי** vom Himmelsocceän deuten, so dass an den Donner zu denken wäre, aber jene Bedeut. lässt sich durch Gen 7.11. 82. Prv 8.27 nicht rechtfertigen. Als Subj. in **עַי** wird gew. **עַי** genommen, und zwar bezieht man die zur Höhe erhobenen Hände der Tiefe auf die aufwärtsgeworfenen Wogen, ein in der That ausserordentlich kühnes Bild. **עַי**, das sich nur hier findet, müsste Acc. der Richtung sein wie **עַי** II Reg 19.22, und zu **עַי** vgl. **עַי** Job 24.23. K. § 91, 2 Anm. 2. Sehr wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor. LXX haben *ὕψος γαρτάσας αὐτῆς* und das nun folgende *ἐξηγάθη* ist offenbar mit *ὁ ἥλιος* als Subj. zu verbinden, während codd. 23. 62. 86. 147 bieten: *ὡς τὸ λαμπρὸν τοῦ ἡλίου ἐπέσχευεν τὸ δὲ γέγγυος τῆς σελήνης ἐστάθη*. Danach kann kaum darüber ein Zweifel bestehen, dass diese griech. Ueberss. **עַי** mit dem vorhergehenden Verb. als Subj. verbunden haben, was sich auch um desswillen empfiehlt, weil der Sing. in **עַי** und **עַי** ein Subj. nahe legt, auch die asyndetische Nebeneinanderstellung von **עַי** **עַי** würde befremden,

Stimme. ¹¹*Ihren Aufgang vergisst* die Sonne(?), der Mond bleibt in seiner Wohnung beim Licht deiner hinundherfliegenden Pfeile, beim Glanze deines blitzenden Speeres. ¹²Im Grimm schreitest du über die Erde hin, im Zorn zermalnst du Völker. ¹³Du ziehst aus, deinem Volke zu helfen, um zu helfen deinem Gesalbten

wenn beide Subj. wären. Beide griech. Uebers. scheinen aber auch weder יום noch ירח gelesen zu haben, die Uebers. der LXX *qoracta* lässt vermuthen, dass man statt ירחי viell. ירחי = ירחי las. Leider ist es nicht mehr möglich, mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln den urspr. Text sicher wiederherzustellen. Ob vielleicht statt ירחי vielm. ירחי = ירחי vgl. ISam 22:2. Jes 24:2 und ירחי st. ירחי/ירחי zu lesen ist? י könnte durch Verderbniss aus altem, durch Dittographie entstandenen י erklärt werden. Der beabsichtigte Sinn wird jedenfalls ein ähnlicher sein. v. 11 setzt den Ged. fort. Da die Vorstellung schwerlich die ist, dass der Mond, nachdem er schon zu scheinen begonnen, seinen Glanz wieder einzieht, sondern offenbar die, dass er überhaupt nicht am Himmel erscheint, wie von Furcht und Entsetzen erfüllt, dass die ganze Natur durchzittert, so wird man ירחי nicht in der Bedeut. des Eintretens d. h. Zurücktretens (Del. Keil u. a.), sondern vielmehr in der des Bleibens nehmen müssen vgl. Jos 3:6. Ex 9:23; ירחי bietet keine Schwierigkeit dabei, denn dies locale -ah- bezeichnet bisweilen auch den Ort, wo sich etwas befindet vgl. IReg 4:11; doch könnte man auch ירחי vocalisiren vgl. LXX. Syr., was viell. sogar vorzuziehen ist. Ob freilich ירחי richtige LA. ist, ist fraglich. LXX hat *ἐν τῇ τάξει αὐτοῦ*. codd. 23. 62. 86. 147 bieten *τὸ δὲ ἐγγύς τῆς ἀελίου* *ἐστίν*. Danach scheint die Vermuthung berechtigt, dass sie hier anders lasen. Es kommt dazu, dass auch die Bedeut. »Wohnung« für ירחי fraglich ist vgl. Vollers Dodekapropheten der Alexandriner S. 33f. Demnach muss die Erklärung des ersten Gliedes zweifelhaft bleiben. ירחי geben die äussere Ursache für das Verhalten von Sonne und Mond an. ירחי ist natürlich Relativs., das Pi. um das schnelle Dahinfahren der Pfeile zum Ausdr. zu bringen. Zu ירחי vgl. Ps 77:18f. 18:15 und zu ירחי vgl. Na 3:3. — War bisher die Wirkung der Erscheinung Jahves auf die Natur geschildert, so geht v. 12 nun dazu über, das Gericht über die Völker zu Gunsten Israels zu beschreiben. Zu ירחי v. 13 vom Ausziehen Jahves zum Kampf vgl. Jde 5:4 u. 5.: indem Jahve richtend über die Erde dahinzieht, werden die Völker gleichsam unter seinen Schritten zermalmt. In v. 13a ist das zweite ירחי wahrscheinlich Textfehler, denn als Nom. konnte das nicht mit dem Accus. verbunden werden, wie es ja auch vorher den Genit. nach sich hat. Auch LXX, welche vorher *ἐς σωτηρίαν*, hier aber *τοῦ σώματος* hat, las offenbar anders, wahrscheinlich ירחי = ירחי vgl. K. § 53, 3 Anm. 7. Was ist aber ירחי? Keil, Del. u. a. wollen das von dem davidischen Könige schlechthin mit Einschluss des Messias verstehen, in welchem das Königth. Davids zu ewigem Bestande erhoben wurde, wie ja auch unter dem chaldäischen hier und c. 2 der chaldäische König schlechthin verstanden werden muss (Del.). Aber diese Erklärung leidet an starken Schwierigkeiten, insofern mit dem Ged. des davidischen Königs schlechthin, mit Einschluss des messianischen, keine klare Vorstellung zu verbinden ist, der messian. König ja auch sonst eine ganz andere Rolle spielt, als das hier der Fall sein würde, und insofern sich im AT. andere Stellen finden, in denen ירחי unmöglich diese von Del. u. a. statuirte Bedeut. haben kann. Wie in Ps 105:15 die Patriarchen die Gesalbten Gottes genannt werden, so wird derselbe Ausdr. Ps 28:8. 84:10. 89:39. 52 offenbar vom Volke gebraucht, das sich als Erbe der davidischen Verheissungen Jes 55:3ff. ansah vgl. Dan 7:22. 27. Lässt sich diese Bedeutung nicht beanstanden, so wird sie auch hier vorzuziehen sein, weil der Parallelismus dafür spricht; viele codd. wie 23. 62. 86. 147 u. a. übersetzen übrigens den Plur. *τοὺς γεγαυμένους σου* v. 13b ist der Text sicher corrupt. Weder kann das ירחי ursprünglich sein, noch ist mit ירחי etwas anzufangen. Del. behauptet freilich, hier läge eine Allegorie vor: das Haus des Freylers werde in drei Theile getheilt: ירחי der

¹⁴ Du durchbohrst mit *deinen* Geschossen das Haupt seiner Fürsten(?), welche daher stürmen, mich zu zerstreuen, deren frevelhafter Uebermuth(?) darauf ge-

obere Theil, וְיִי der untere Theil und וְאֵל der mittlere, aber das selbst zugegeben, wie könnte von einer Zerstörung des unteren Theiles bis zum mittleren die Rede sein? Und sollte hier in der That וְאֵל von einem Theil des Hauses zu verstehen sein, während dasselbe Wort im folgenden v. unzweifelhaft im eigentl. Sinn gebraucht ist? LXX hat offenbar einen andern Text gelesen: βαλὼν εἰς μεγάλας ἀνθρώπων θάλασσας, ἐξήγαγεν δεσμὸν ἕως τραχήλου; cod. 23 übers.: ῥύσασθαι τοὺς χριστοὺς σου ἕως ἀβύσσου τῆς θαλάσσης καταδύσονται. cod. 62. 86. 147: κατειδέσθαι μεγάλας ἀνθρώπων ὑπερηγάτων ἕως ἀβύσσου τῆς θαλάσσης καταδύσονται. Darnach scheint also cod. 23 einen kürzeren Text vor sich gehabt zu haben. Leider ist mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln nicht zu helfen; nur so viel scheint mir zweifellos, dass, wenn וְאֵל hier ursprünglicher Text ist, es keine andere Bedeutung wie in v. 14 haben kann vgl. Verss. Wellh. findet daher hier wie in v. 14 den Ged. der Vernichtung Pharaos ausgesprochen. Zur Form וְיִי wäre zu vergl. K. § 75 Anm. 10 und zur Syntax vgl. K. § 113, 2. v. 14 gehört eng mit v. 13b zusammen. Schon um desswillen, aber auch um des ganzen Zusammenhanges willen, in dem v. 14 mit den vorhergehenden vv. von v. 9 an steht, ist die Uebers. von Klein, unmöglich: »du verfluchst sammt seinem Scepter das Haupt, zudem macht וְיִי dabei unüberwindl. Schwierigkeiten, weder könnte אֵל noch auch וְיִי so gebraucht sein. Vielm. müssen וְיִי als mit וְיִי v. 9 identisch angesehen werden: es sind die von Jahve abgesandten Geschosse, mit denen er וְיִי וְאֵל durchbohrt. Auffallend ist das Suff. in וְיִי. Das kann sich nicht auf וְאֵל beziehen, das dann im bildl. Sinn vom Oberhaupt zu verstehen wäre, was doch hier unmöglich ist, da der Nachdr. offenbar auf den durch וְיִי bestimmten וְיִי liegt, vielm. könnte es nur dieselbe Bedeutung wie das Suff. in וְיִי haben, das bei dem vorliegenden MT. kaum eine andere Beziehung als die auf וְיִי v. 13b zulässt; ob das ursprüngl. so war, ist bei der Textbeschaffenheit von v. 13b zweifelhaft. Aber bei dieser allein möglichen Auffassung bleibt das Suff. der 3. Pers. doch auffallend: du durchbohrst mit seinen d. i. mit den für den Frevler bestimmten Geschossen das Haupt seines Fürsten! Wahrscheinl. ist וְיִי zu lesen (Ew. u. a.) vgl. codd. 23. 62. 86. 147. וְיִי ist fragl.; nach den Einen: »Fürst, Anführer« (vgl. Ges. Wellh. u. a.), nach den Andern: »Heereshaufen, Horden, Krieger« (vgl. Trg. Hier. Del. u. a.) Vielleicht ist auch hier der Text verderbt. LXX übers. μεγάλας θυναστῶν. cod. 23. 62. 86. 147 ἐξεδέχθη μετὰ θυμῶν σου τοὺς ἀρχηγούς τῶν ἀμαρτωλῶν. Vollers vermuthete als Text der LXX וְיִי, doch ist das zweifelhaft, da bei der zweiten Uebers. vielleicht eine Verwechslung von וְיִי mit וְיִי vorliegt. וְיִי zeigt übrigens, dass redendes Subj. ein Collect., naml. Israel, ist; die Wahl des Verb. ist bedingt durch den Vergleich jener Feinde mit einer וְיִי, welche die Spren davonführt vgl. Jer 132. 1817. Jes 4116. Characteristisch ist zugleich das Obj. im folgenden Satz וְיִי, das doch wohl beweist, dass es sich hier um eine Schilderung von Isr's Feinden in der Gegenwart handelt, nicht aber um die der Aegypter. וְיִי ist natürl. als dem וְיִי paralleler Relativs. anzusehen, als Nom. nur hier: die Feinde sind als Mörder gedacht, welche den Wehrlosen an abgelegenen Orte, wo Hilfe unmöglich ist, überfallen. Auch hier ist freilich der Text fraglich. LXX übers. den Text von וְיִי an (bezw. וְיִי vgl. Vollers Dodekapropheton S. 35): διανοῦνται χιλιόδες αὐτῶν ὡς ἔσθωρ πτωχὸς λάθρα, während codd. 23. 62. 86. 147 nach der vorher gegeben. Uebers. fortfahren: τοὺς πεπορθότας ἐπὶ τῇ ἀσθαδίᾳ αὐτῶν ἔρεκεν τοῦ καταγαγεῖν τοὺς πτωχοὺς λάθρα. Auch die Ueberss. von Aqu. und Symm. sind theilweise erhalten. Aber ich sehe nicht, wie mit ihrer Hilfe und der von Trg. und Syr. ein besserer Text zu gewinnen wäre. v. 15 schliesst die Schilderung ab. Doch steht v. 16 in enger Verbindung mit v. 14, wie andererseits v. 8 verständlicher wird, wenn v. 15 ihm vorhergeht. Deshalb haben von Gumpach, de Goeje (Nieuwe Jaarb. voor wet. Theol. IV, 304 ff.) v. 15 vor v. 8 gesetzt. Zu v. 15a vgl. Ps 7720. וְיִי ist als

richtet ist, den Armen im verborgenen Ort gleichsam zu fressen. ¹⁶ Ich höre es, und es zittert mein Inneres, bei dem Geföse klirren meine Zähne (Lippen); Angst dringt in meine Gebeine, und ich zittere auf *Schritt* und Tritt; ich harre(?) auf den Tag der Noth, der über das Volk kommt, das uns bedrängt.

zweites Subj. zu רָעַבָה zu fassen vgl. K. § 144, 4. LXX las freilich ῥέβκε, das mit dem Accus. construiert wird vgl. Gen 49.17. Am 2.15 u. 5. Diese LA. empfiehlt sich dann besonders, wenn v. 15 urspr. vor v. 8 stand; so empfängt die zu v. 8 vorgeschlagene Conj. על st. על von hier aus eine Stütze. רָעַבָה wird gewöhnl. als Appos. zu בָּרָם aufgefasst, aber schwerlich mit Recht. LXX las רָעַבָה oder רָעַבָה mit בָּרָם als Subj.; jene codd. 23. 62. 86. 147 dagegen רָעַבָה mit בָּרָם als Subj., und diese LA. ist offenbar zu bevorzugen: 15b giebt so die Wirkung von v. 15a an vgl. Ps 46.4. So schliesst sich nun treffend an den Hinweis auf das Brausen der Wegen die Frage v. 8 an: richtet sich etwa gegen sie dein Zorn? v. 16 weist auf die Wirkung, die Jahves richterliches Einschreiten hervorruft: es ist Zittern und Zagen, aber zugleich Befriedigung über die Bedrängniss, die über die Feinde kommt vgl. v. 2. שָׁנְעָה hat als Obj. die in v. 2—15 geschilderte Theophanie. לָקֵץ kann, da vorher eine Rede Gottes nicht erwähnt war, sich nur auf das Geräusch des zum Gericht einherkommenden Gottes beziehen. Während בָּרָם sonst vom Gellen der Ohren steht vgl. 1Sam 3.11. 11 Reg 2.12. Jer 19.3, bezeichnet es hier das Geräusch der vor Angst aufeinander schlagenden Zähne, denn von einem Geräusch der Lippen lässt sich doch nicht reden. שָׁנָה muss demnach die Lippe mit den durch sie verdeckten Zähnen sein. רָעָה ist eig. Morschheit, Mürbheit, müsste hier Bezeichnung der den Körper durchwühlenden Angst sein, die ihm allen Halt und alle Festigkeit nimmt, darauf weist sofort das folgende Glied. Ob LXX Syr. nicht viell. רָעָה gelesen haben? Doch vgl. Vollers zu d. St. רָעַבָה kann nicht die unteren Glieder, Knie und Füße, bezeichnen (Keil u. a.), denn so wird es nie gebraucht, sondern es bezeichnet den Ort, wo sich jemand befindet vgl. 11Sam 22.3 u. 5. שָׁנָה schliesst sich auf keine Weise an das Vorbergehende an: gewöhnl. wird es als Conj. gefasst, es soll den Grund des Zitterns weiter entfalten (Del.), aber wie kann der Hinweis darauf, dass er ruhig harren soll, eine Begründung für sein Zittern sein? Und ist es in der That rathsam, dem Impf. שָׁנָה eine andere Bedeutung als dem kurz vorbergehenden Impf. אָנֹכִי zu geben? Als Relativ. gefasst, steht שָׁנָה aber völlig überflüssig. LXX hatte jedenfalls שָׁנָה nicht, sie übers. ἡ ἔξῃς μου bzw. ἡ ἰαχὺς μου. Es wäre denkbar, dass sie שָׁנָה hatte, das aber אָנֹכִי gelesen werden müsste vgl. Schleusner unt. ἔξῃς. Zur Constr. des mit אָנֹכִי zu verbindenden שָׁנָה vgl. zu v. 15a. Fraglich ist אָנֹכִי, das meist übers. wird: ich harre ruhig (Del. Keil u. a.), aber eine sichere Parallele bzw. Analogie dafür lässt sich nicht beibringen, denn in Thr 3.26 ist לִשְׁמִיעָה nicht von רָעָה (Del.), sondern von יִרְאָה abhängig. Wellh. vermuthet, dass viell. אָנֹכִי zu lesen ist: ich labe mich an der Drangsal, freilich wird sonst der Gegenstand, von dem die Befriedigung ausgeht, durch כֵּן eingeführt vgl. Jes 12.1. Jedenfalls kann שָׁנָה nur der über die Feinde kommende Tag des Gerichts, nicht aber der der Trübsal für Isr. sein. Bei letzterer Auffass. müsste man 1) das Impf. שָׁנָה anders als das vorbergehende fassen, nämlich als Ausdr. dessen, was das Volk thun soll; 2) müsste man לָקֵץ, das völlig indeterminirt ist, von Isr. verstehen. Selbst wenn man aber לָקֵץ lesen wollte, immer bliebe der Ausdr. angesichts der bisherigen Darstellung vgl. besonders לִשְׁמִיעָה v. 14 sehr auffallend; 3) müsste man יִרְאָה zum Subj. in לָקֵץ machen. Wenn Del. gegen die andere Auffass. von שָׁנָה den Inhalt von v. 16a geltend macht, so ist dieser Einwand angesichts von v. 2 bedeutungslos. Offenbar ist das Suff. in יִרְאָה als das der 1. Pers. Plur. aufzufassen, und das indeterminirte לָקֵץ findet im Relativ. יִרְאָה seine nähere Bestimmung. לָקֵץ aber bringt das zu שָׁנָה gehörige Verb. nach, der Satz sollte eigentl. lauten: לָקֵץ יִרְאָה שָׁנָה (Hitz.). Zu יִרְאָה = יָרָה vgl. Gen 49.16f. Ohne Zweifel verdient diese Auffass. auch den Vorzug vor der Ew.'s, der יִרְאָה zum Subj. in לָקֵץ macht, denn so kommt יָרָה sonst nicht vor. Zudem spricht gegen

¹⁷Ja, der Feigenbaum *trägt* nicht *Frucht*, und die Weinstöcke haben keinen Ertrag, es bleibt der Ertrag der Olive aus, und das Feld bringt keine Nahrung, es schwindet das Kleinvieh aus den Hürden, und Rinder im Stalle giebt es nicht.

¹⁸Aber ich frohlocke in Jahve, ich juble über den Gott meines Heils.

¹⁹Jahre, der Herr, ist meine Stärke, er hat meine Füße denen der Hindinnen gleich gemacht und mich auf Höhen treten lassen.

Zur Aufführung(?) mit Saitenspiel.

alle diese Erkl., welche ביה יי von dem für das Volk erst zukünftigen Tag der Bedrängnis verstehen, dass damit das Verständniss des Liedes eigentlich unmöglich gemacht wird: v. 13a und v. 14 setzen eine schon vorhandene Noth voraus, ihr ein Ende zu machen und an den Frevlern Rache zu nehmen erscheint Jahve, wie kann daher der Dichter hier schreiben: ich bin von Zittern ergriffen, dass ich still erwarten soll den Tag der Noth, wie er anzieht gegen das Volk, es zu drängen? Auch v. 17 weist auf gegenwärtige Noth, Ew.'s Auskunft aber, dass jener Tag der Bedrängnis eben der Höhepunkt, der Tag der Vernichtung für Isr. sei, hat im Text gar keinen Grund. Auffallend ist v. 17 freilich, insofern hier lediglich von physischen Ursachen des Unglücks die Rede ist, während man nach allem Vorhergehenden vielmehr an eine durch Feinde veranlasste Katastrophe denken muss, auch erwartet man hier am Schluss des Gedichts eigentl. einen derartigen Ged. nicht mehr. Wellh. hat demnach vernumthet, dass das Lied mit v. 16 abbricht, und v. 17 ff. ein Schluss von andrer Hand ist, der vielleicht den ursprüngl. verdrängt hat. Statt ביה, das hier zu wenig aussagt, hat LXX תָּקַה gelesen, für das auch der Parallelismus spricht. וְשֵׁשׁ הָיָה die Frucht des Olivenbaumes vgl. וְשֵׁשׁ זַיִן und zu ביה vgl. Hos 92. שְׁמִירָה sind hier ohne Zweifel die Getreidepflanzen; auffallend ist die Verbindung mit dem Sing. des Präd. wie Jes 16s vgl. Duhm zu d. St. und K. § 145, 7b Anm. 3. Vielleicht liegt aber ein Fehler vor: LXX hat *τὸ πῶτα*, codd. 23. 62. 86. 147 ἡ γῆ, ob תָּקַה zu lesen ist? Zu אַל vgl. Jo 116. נִי sonst trans., nur hier in intr. Bedeutung = weg sein. Zu נִכְלָה für נִכְלָה vgl. בִּיחָה Ps 92. וְיָצִיט findet sich nur hier, in der Mischna kommt יָצִיט im Sinne von -Hürde, Stall vor.

v. 18f. geben dem Jubel Ausdr., den des Beters Herz über die in Aussicht stehende Wendung erfüllt. Neben v. 2. 16 ist dieser Ged. in dieser Form auffallend. — Jahve, der Gott seines Heils d. h. der es schafft, ist Grund seiner Freude. עָלַי = עָלַי Ps 512 und zu אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל vgl. Ps 1847. 255 u. ö. v. 19 ist aus lauter Wendungen, die Ps 18 entnommen sind, zusammengesetzt. Zu יָהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל vgl. Ps 1833; und zu den beiden folgenden Sätzen vgl. Ps 1834. Statt בְּיָמֵי, das freilich auch Ps 1834 steht, ist mit LXX בְּיָמֵי zu lesen, - ist durch Dittographie entstanden. Bei der sonstigen Originalität dieses Gedichtes gewinnt die oben ausgesprochene Vermuthung betreffs der vv. 17—19 durch die eben constatirte Abhängigkeit von Ps 18 eine neue Stütze. Die letzten Ww. לִבִּי וְנַפְשִׁי haben gewiss einst zur Ueberschrift gehört und v. 1 eröffnet, sie sind an den Schluss versetzt, als dies Lied hier angefügt wurde, weil das פֶּה לִבְחֹק passender als Anfang des Cap. erschien. Statt לִבִּי וְנַפְשִׁי ist mit LXX נַפְשִׁי zu lesen vgl. Ps 41. 61. 541. 551. 671. 761. Es ist offenbar Bezeichnung des Saitenspiels vgl. Ps 777. Thr 511, während נַפְשִׁי noch immer nicht sicher erklärt ist vgl. Hupfeld-Nowack Psalmen I, S. 40. Olshausen zu Ps 41. Graetz Psalmen I, 66ff. Baethgen Psalmen S. XII f. Das hier öfter vorkommende sicher musikalische Kunstwort קָנָה v. 3. 9. 13 ist ebenfalls noch nicht sicher erklärt vgl. Hupfeld-Nowack Psalmen I, LVIII ff. Olshausen zu Ps 917. Baethgen S. XIV f. Des Letzteren Bemerkung, dass der Psalm nicht nur von Habakuk gedichtet, sondern auch componirt zu sein scheint, hat in dem sehr zweifelhaften Suff. von לִבִּי וְנַפְשִׁי vgl. oben eine mehr als gebrechliche Stütze.

Zephanja.

§ 1. Das Buch Zephanja: sein Inhalt.

Die Predigt des Propheten Zephanja dreht sich im Wesentlichen um die Ankündigung des Tages Jahves d. h. des grossen Gerichts über die ganze Erde, von dem das über Juda nur eine Episode ist, aber die, auf die es dem Propheten vorwiegend ankommt.

Der Proph. beginnt mit der Ankündigung des Gerichts über die ganze Erde v. 2f. und wendet sich dann sofort an die Bewohner von Juda und Jerusalem, um ihnen, und besonders den Grossen, wegen ihres Götzendienstes und ihres Syncrismus, wegen ihrer ausländischen Sitten und ihres Frevels das Gericht anzudrohen v. 4—9. Schon hört er im Geist das Geschrei im Norden Jerusalems, wo der Feind zuerst eindringt, sich erheben und weist darauf hin, wie Jahve mit der Leuchte alle finstern Winkel nach den Freylern durchsucht und das Gericht an ihnen vollzieht v. 10—13. Nah und unabwendbar ist dieser Tag, ein Tag der Noth und Finsterniss, ein Tag des Kriegsgetümmels auch über die festen Städte und Burgen. Dann treibt Jahve die Freyler in die Enge, dass sie, den Blinden gleich, umhertappen, ohne einen Ausweg aus der Finsterniss zu finden. Auch ihre Schätze werden sie aus dieser Noth nicht befreien können, denn Jahve macht allen Bewohnern der Erde den Garaus v. 14—18.

Cap. 2 enthält eine zweite Rede, die wahrscheinlich eine etwas andere historische Situation voraussetzt. Während in c. 1 die sichere Ueberzeugung von dem kommenden Gericht vorherrscht, dem Juda verfallen wird und muss, scheint dem Proph. hier die Möglichkeit einer Bewahrung nicht völlig ausgeschlossen. Der Proph. beginnt daher mit der Aufforderung zur Bekehrung, bevor der Grimm des Zornes Jahves über sie kommt v. 1—3, und er begründet nun solche Mahnung näher durch den Hinweis auf das Gericht, das die Philister v. 4—7, die Moabiter und Ammoniter v. 8—10 ereilt. Dann macht Jahve allen Göttern ein Ende, so dass die Völker alle, jedes von seinem Ort aus, ihn anbeten v. 11. Jahve bringt aber auch das Gericht über die Kuschiten v. 12 und die Assyrer und Ninive v. 13—15.

Cap. 3 ist wohl nicht die Fortsetzung von c. 2, sondern die Rede hebt

neu an und wendet sich speciell gegen Jerusalem und seine leitenden Stände, die alle durch ihre mannigfachen Frevel das Gericht Jahves herausfordern v. 1—4. Jahve leistet täglich, was man von ihm erwarten darf. Er hat in den Völkergerichten sich kund gethan und hoffte, dass das einen Eindruck auf sein Volk machen und sie zur Gottesfurcht bringen werde, aber nur um so schlimmer haben sie es getrieben v. 5—7. Darum mahnt der Proph., auf den Tag des Gerichts zu harren, da Jahve sich erheben und seinen Grimm über die Völker ausschütten wird v. 8. Dann wird er den Völkern reine Lippen geben, dass sie ihn anrufen und ihm einträchtig dienen. Jenseits der Ströme von Kusch wird man dann die ihm zukommenden Gaben ihm darbringen v. 9. 10. An jenem Tage soll Zion nicht zu schanden werden wegen seiner Sünden, Jahve entfernt dann aus ihm alle übermüthigen Frevler und lässt ein demüthiges und frommes Volk übrig, das keine Sünde thut, sondern ungestört lagert und seiner Güter sich freut v. 11—13.

Mit v. 14 beginnt eine neue Rede, die eine völlig andere historische Situation voraussetzt. Zion soll sich freuen auf das kommende Gericht. Jahve beseitigt seine Widersacher und Feinde. Jahve sammelt dann die Zerstreuten und hilft den Elenden; und sein Volk, das bisher ein Gegenstand des Spottes unter den Völkern war, wird von jetzt an ein Gegenstand des Rühmens und Preisens v. 14—18.

§ 2. Der Ursprung der dem Zephania zugeschriebenen Prophetien.

Das vorliegende Buch enthält Stücke, die sich nicht alle aus derselben Zeit begreifen lassen, sondern Situationen bezw. Vorstellungen voraussetzen, welche der Zeit, in der Zephania gewirkt hat, offenbar fremd waren.

Während c. 1 von Niemand beanstandet ist, sind gegen Cap. 2. 3 von den verschiedensten Seiten Bedenken erhoben. Oort (Godg. Bijdr. 1865 S. 812 ff.) beanstandete c. 27—11 und 314—20; Stade dehnte den Verdacht späterer Abfassung auf das gesammte c. 3 aus, während aus c. 2 ihm nur einzelnes zu Bedenken Anlass giebt, namentlich v. 1—3 u. v. 11 (Gesch. des Volkes Isr. I, 644 Anm. 3); Schwally dagegen glaubte ausser c. 1 nur c. 212—15 dem Zephania zusprechen zu können, während er 25—12 in das Exil und c. 3 in die nach-exilische Zeit setzen will; über 21—4 hält er eine sichere Entscheidung überhaupt nicht für möglich (vgl. ZATW X S. 165 ff.). Auch Wellhausen beanstandete das ganze dritte cap., während er von c. 2 nur theilw. v. 7 und v. 8—11 dem Zephania absprach (vgl. Skizzen V S. 150 ff.); Budde dagegen erhob nur gegen 39f. und 11—20 Bedenken, sah aber fast das ganze c. 2, nämlich v. 4—15 als später verfasst an (vgl. StKr 1883 S. 393 ff.).

Zunächst kann darüber wohl kein Zweifel sein, dass c. 314—20 nicht aus der Feder des Zephania stammen. Während Zephania sich an das widerspenstige und sündenbefleckte Jerus. wendet, während er dem unbussfertigen Volke Jahves grossen Gerichtstag verkündigt, wendet sich der Verf. von 314ff. an das in tiefer Erniedrigung und Trauer befindl. Jerusalem, das zum Jubel aufgefordert wird, weil Jahve es wieder aufrichtet und seine Widersacher beseitigt;

war Isr. bisher eine Schmach unter den Völkern, so soll es jetzt zum Ruhm und Preis werden. Jahve will seine Zerstreuten wieder sammeln und als König in seiner Mitte thronen. Demnach setzen diese vv. voraus, dass das einst von Zeph. verkündigte Gericht vollzogen ist, das Verhältniss von 31ff. zu der prophet. Predigt des Zeph. ist ein ähnliches, wie das von Deuter. 10. zu der Verkündigung des Jes. oder von Meh 7:ff. zu c. 61—76. Auch c. 39f. sind ein Einschub aus andrer Zeit. Die vv. unterbrechen nicht nur den Zusammenhang zwischen v. 8 und 11, sie schwächen auch, wie Budde mit Recht bemerkt hat, die folgenden vv., welche auf die Zeit des neuen Heils für Isr. hinweisen, ganz unzulässig dadurch ab, dass sie schon vorher auf das den Heiden aufgehende Heil hinweisen. Endlich zeigt auch das כִּי im Beginn von v. 9, das hier völlig unverständlich ist, dass die vv. keine grade Fortsetzung von 38 sind. Die vv. bewegen sich mit ihrem stark ausgeprägten Universalismus im Gedankenkreise der deuter. 10. 11. Hoffnungen.

Betreffs des zweiten cap. lassen sich mit grösster Wahrscheinlichkeit nur v. 8—11 und theilw. v. 7 beanstanden. Zunächst ist soviel sicher, dass v. 7 nicht in ursprünglicher, sondern überarbeiteter Gestalt vorliegt: es finden sich Gedanken, die mit dem Vorhergehenden in engem Zusammenhang stehen, daneben aber eschatologische Gedankenreihen, die offenbar erst später eingearbeitet sind. Löst man diese ab, so bleibt ein Text übrig, der sich durch leichte Aenderung zur Kīnastr. gestalten lässt und so formell wie inhaltlich zu v. 4—6 passt. Inhaltlich steht das beanstandete Stück von v. 7 auf dem Standpunkte von 314—20: wenn es dem »Reste Israels« den Meeresstrich zuspricht und von einer Zurückführung seiner Gefangenschaft bzw. Wendung seines Geschickes spricht, so setzt dies das von Zeph. verkündigte Gericht als eingetreten voraus. Ähnlich liegt die Sache mit v. 8—10: nur aus späterer Zeit haben wir Parallelen zu den hier Moab und Ammon gemachten Vorwürfen, die Israel verhöhnt und übermüthig behandelt haben sollen. Diese Vorwürfe, nicht minder aber Ausdrücke wie שַׁאֲרִית גּוֹי und יִתְרֵי גּוֹי setzen doch wohl die über das Volk hereingebrochene Katastrophe voraus. Vers 11, der auf gleicher Stufe mit 39,10 steht, ist schwerlich ursprüngliche Fortsetzung zu 28—10, sondern von einem dritten, der das Gericht über die Götter der Heidenwelt vermisste, eingefügt; jedenfalls wird v. 11 von v. 12 nicht vorausgesetzt. Budde hat auch v. 12—15 als spätere Bestandtheile angesehen, aber ohne triftige Gründe. v. 12 schliesst sich gut an v. 4—7 an, die das Gericht über Philistaea verkündigten: über Phil. geht der Weg nach Aegypten. Wenn er hier statt מִצְרַיִם vielm. כּוֹשׁ nennt, so geschieht das wohl um der Bedeutung willen, die כּוֹשׁ bis in die jüngste Zeit hinein für Aegypten gehabt hat. Die Behauptung, dass die Motivirung des Gerichts über Assur fehle, trifft nicht ganz zu, thatsächlich enthält sie v. 15. Ihr Fehlen wäre aber auch hier wie bei der Verkündigung des Gerichts über Philistaea und Kusch begreiflich: der Proph. hat es eben wesentlich nur mit Juda zu thun, alles übrige hat nur nebensächliche Bedeutung. Die andere Behauptung Buddes, dass Sprache wie Wendungen spät und sehr unselbständig sind, ist nur für v. 15 richtig und es wäre denkbar, dass dieser v. später hinzugefügt ist.

Auch v. 3 erregt Bedenken. Freilich kommt das Wort **עני** schon in älterer Zeit vor, aber als so ausgeprägter sittlich-religiöser Begriff, wie offenbar hier, hat **עני** wie **ענינה** sichere Analogie nur an einer Reihe von Psalmen. Da zudem v. 3 sich wesentlich mit v. 1. 2 deckt, so wird der Verdacht nicht ganz zu unterdrücken sein, dass vielleicht auch dieser v. erst später hinzugefügt ist.

Ist unsere Anschauung richtig, dass die vv. 4—6, 7 thlw. v. 12—14 bezw. 15 ursprüngliche Bestandtheile unsers Buches sind, so fällt damit natürlich auch die andere Behauptung Buddes, 21—3 als Abschluss zur ersten Rede c. 1 zu ziehen, vielmehr beginnt c. 2 eine neue Rede, die vielleicht etwas anders geartete politische Verhältnisse zur Voraussetzung hat vgl. zu c. 2.

§ 3. Zeit und Zeitverhältnisse des Propheten.

Ueber die Zeit, in welcher Zephanja gewirkt hat, will uns die Ueberschrift Auskunft geben: Wort Jahves, das an Zephanja den Sohn des Kuschi des Sohnes des Gedalja des Sohnes des Amarja des Sohnes des Hiskia in den Tagen des Josia kam. Schwerlich rührt dieser v. direct von Zephanja her, aber er enthält doch sicher eine alte und auf selbständige Quellen zurückgehende Tradition, denn nur aus diesem v. kennen wir das Geschlecht des Zephanja. Wird das bis zum vierten Glied zurückverfolgt, so muss das einen besonderen Grund haben, und der lag wahrscheinlich darin, dass der letzte in dieser Reihe, Hiskia, eben eine besondere Bedeutung hatte: wahrscheinlich war er mit dem Könige dieses Namens identisch. Dass **מלך יהודה** nicht ausdrücklich hinzugefügt ist, kann kein entscheidender Grund gegen diese Annahme sein, denn in jener alten Zeit, in der diese Ueberschrift entstand, konnte das Bewusstsein, um welchen **חזקיה** es sich hier handelte, noch allgemein verbreitet gewesen sein. Jedenfalls lässt die Angabe, dass Zephanja in den Tagen des Josia gewirkt habe, die eben ausgesprochene Vermuthung zu.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt unsers Buches, so treten uns zwei Momente entgegen, aus denen wir die Zeit der Wirksamkeit annähernd bestimmen können: 1) die sittlich-religiösen Schäden und 2) der Hinweis auf den Tag Jahves, der durch ein Kriegsunwetter heraufgeführt wird. In jener Beziehung ist der Baalsdienst und der religiöse Syneretismus erwähnenswerth 14ff., nicht minder die ausländischen Sitten und Gebräuche 18. Besonders wendet er sich gegen die Grossen des Reichs, spec. gegen die **בני המלך**, welche das Haus ihres Herrn mit Frevel füllen 18f. vgl. 33, und gegen die irreligiösen Reichen, die verstockt auf ihren Hefen sitzen geblieben sind und sich getrösten, dass Jahve weder Gutes noch Böses thue 114. Die Priester entweihen das Heiligthum und freveln an der Thora, und die Propheten sind Prahler und treulose Menschen 34. Alle Offenbarungen Jahves in Natur und Geschichte sind umsonst, Niemand geht in sich 35ff. Das sind Zustände, wie sie in den ersten Regierungsjahren des Josia durchaus denkbar sind. Bekanntlich bestieg Josia als achtjähriger Knabe den Thron II Reg 221, und es ist sehr wahrscheinlich, dass jene unter Manasse zum Siege gekommene syncretistische Richtung, die auch unter Amon in Blüthe war, noch weiter ihr Wesen trieb. Erst als Josia

zur Selbständigkeit herangereift war, brachte er politisch wie religiös eine andere Richtung zur Geltung, eine Wendung, die in seiner Reform 621 auf ihren Höhepunkt kam. Nichts ist daher natürlicher, als dass unser Proph. sich immer gegen die **שרים** und **בני המלך** wendet, in denen er offenbar die eigentlich verantwortlichen Vertreter des herrschenden Systemes sieht, dass er aber sich nie gegen den König selbst kehrt.

Freilich hat man gegen diese Datierung unsers Propheten das 14 sich findende **שאר הכעל** geltend gemacht, das setze die Reform des Josia schon voraus, es handle sich nur um Beseitigung der nach jener Reform noch gebliebenen Reste. Aber mit Unrecht: zu 14 ist darauf hingewiesen, dass in dieser Stelle vielmehr entweder die Vernichtung des Baal bis auf den Rest verkündigt wird, oder aber dass mit **LXX ש** st. **שאר** zu lesen ist. Aber noch von anderer Seite her empfängt dies Resultat eine Stütze, dass Zephanja vor der Reform des Josia gewirkt hat. Die Propheten sind die Sturmvögel des Gerichts: wenn Jahve etwas vor hat mit seinem Volke, sendet er die Propheten Am 37, daher die beachtenswerthe Erscheinung, dass sie grade an den politischen Wendepunkten der Geschichte uns entgegentreten. Auch Zephanja ist ein solcher Sturmvogel und sieht das Gericht heraufziehen. Aber welches? An die Assyrer kann er nicht gedacht haben, denn die von ihm verkündigten Feinde sollen ja Ninive den Untergang bringen vgl. 3 12ff., es bleiben nur zwei Möglichkeiten: die Chaldäer oder die Seythen, von denen jene erste kaum in Betracht kommen kann, da die Chaldäer in der Zeit, da Zephanja seine Wirksamkeit ausübte, jedenfalls noch nicht am prophetischen Horizonte erschienen waren: erst 626 machte wahrscheinlich Babylonien sich unabhängig von Assyrien. Es ist demnach offenbar an die Seythen zu denken, die, wie wir aus Herodot I, 105 wissen, auf ihrem Zuge gegen Aegypten, auch Palästina berührten: sie zogen an der philistäischen Küste entlang gegen Aegypten. Freilich wird man zugeben müssen, dass Juda direct schwerlich durch die Seythen gelitten hat, aber dieser Einwand ist bedeutungslos, insofern es uns auch sonst an Beispielen dafür nicht fehlt, dass Prophetie und Geschichte sich nicht immer decken, es handelt sich nur um die Frage, ob ein jüdischer Proph. in diesen Seythenhorden die Vollstrecker des göttlichen Gerichts an seinem entarteten Volke sehen konnte, und diese Frage muss unbedingt bejaht werden, namentlich mit Rücksicht auf Jeremja. Wenn dieser in seinen ältesten Prophetien von dem »Uebel und schweren Verderben« redet, das Jahve vom Norden über Juda sendet, wenn er als die Vollstrecker dieses Gerichts ein Volk von Reitern und Bogenschützen zeichnet, die vom äussersten Norden heranstürmen, um alles zu zerstören, ein Volk, deren Sprache Niemand versteht vgl. e. 3ff., so hat er sicher damals bei seiner mündlichen Predigt an die Seythen gedacht. Wenn er viele Jahre später unter dem Eindruck der chaldäischen Stürme diese Reden niederschrieb, so war es nur begreiflich, dass bei dieser schriftlichen Wiedergabe seiner ersten Reden sich die Chaldäer an die Stelle schoben: sie waren die Vollstrecker des Gerichts, das die Seythen wider Erwarten nicht vollzogen hatten, und da auch sie wie jene von Nordosten her heranstürmten, so vollzog sich diese Verschiebung in der leichtesten Weise. Einen Beweis für diese Beziehung der

ältesten Propheten des Jeremja und der mit ihnen wohl gleichzeitigen des Zephanja auf die Scythen haben wir in Ezechiel, in dessen eschatologischem Bild bekanntlich Gog und Magog eine grosse Rolle spielen. Offenbar sind sie nichts als der Reflex der Scythen: ausdrücklich weist er darauf hin, dass Jahve in früheren Jahren von ihnen als Vollstreckern des Gerichts über Juda durch die Propheten gesprochen habe 38¹⁷, dass sie, vor vielen Jahren von Jahve bestellt, am Ende der Tage kommen 38⁸. Angesichts dieser Worte des Ezechiel ist es unmöglich zu bestreiten, dass es in Juda Weissagungen gegeben hat, die durch die Scythenstürme veranlasst waren, denn neben Assyriern und Babylonern, die ansser Betracht bleiben müssen, wissen wir von andern, aus dem fernsten Norden heranstürmenden Völkern für die vorexilische Zeit nichts.

Lässt sich demnach die Thatsache, dass Propheten den Scythensturm verkündigt haben, mit Rücks. auf Ezechiel nicht bestreiten, so wird die oben ausgesprochene Annahme nicht mehr zu beanstanden sein, dass Zephanja und Jeremja zu diesen Proph. zu rechnen sind, zumal da uns die oben besprochenen sittlich-religiösen Zustände in dieselbe Zeit weisen. Treffend hat übrigens Wellhausen auf Nahums Weiss. über Ninives Untergang in ihrem Unterschied von der des Zephanja hingewiesen und daraus den Schluss gezogen, dass jene auf ganz anderem aktuellen Hintergrunde fusst als die des Zephanja.

§. 4. Die religiöse Bedeutung des Zephanja.

Zephanja bewegt sich durchaus in den Bahnen des Jesaja, Zug um Zug lassen sich parallele Gedankenreihen bei beiden Propheten nachweisen. Wie bei Jesaja die von Nordosten herandrängenden Assyrer den Glauben an das kommende Gericht, den Tag Jahves beleben, so bei Zephanja die Scythen; wie Jesaja Jahve, den Gott der Welt, als den Weltenrichter verkündigt, der einen Vertilgungsbeschluss über die ganze Erde gefasst hat vgl. 2¹⁹. 2⁴. 3¹³. 10²³. 14²⁶. 28²², so weist auch Zephanja auf ein bevorstehendes Weltgericht, dem Menschen wie Thiere verfallen 1^{2f.}, einem Gericht, das Philistäa, Kusch, Assyrien 2^{4ff.}, vor allem aber Judäa trifft 1^{4ff.} 3^{1ff.}. Wie Jesaja die Hauptsünde in dem Hochmuth sieht, der sich gegen Jahve auflehnt und auf vergängliche Dinge vertraut vgl. 27. 12. 22^{8ff.}, wie er sich gegen die religiös Indifferenten wendet, welche kein Auge haben für Jahves Thun 5¹², die frivolen Spötter, die über den Gegensatz von Gut und Böse hinaus sind 5^{1ff.}, so wendet sich auch Zeph. gegen die Verstockten, die auf ihren Hefen sitzen geblieben sind und bei sich denken: Jahve thut weder Gutes noch Böses 1¹², die trotz aller Offenbarungen Jahves in Natur und Geschichte dennoch nicht in sich gehen 3^{8ff.}, er weist die Reichen darauf hin, wie weder ihr Silber noch Gold sie retten kann von diesem Gericht 1¹⁸, und wie durch dasselbe auch alle Hochmüthigen ausgerottet werden: ein demüthiges Volk, das auf ihn vertraut, lässt Jahve übrig 3^{1ff.}. Aber bei aller Aehnlichkeit zwischen beiden Propheten zeigt sich doch ein starker Unterschied: bei Jesaja steht der Gedanke des Weltengerichts in engem Zusammenhange mit den übrigen: Jahve heiligt sich durch Gerechtigkeit 5¹⁶ d. h. er erweist sich als der Ueberweltliche und Majestätische mit

einem Wort als der Heilige dadurch, dass er in diesem Gericht sowohl über Israel wie über die andern Völker seinen Willen zur Anerkennung bringt und verwirklicht. Anders ist das bei Zephanja: er hat den Gedanken des Weltengerichts, aber er ist ein nebensächliches Moment in seinem Gedankenkreise, von einer tieferen Motivirung, von einem Zweck, den Jahve dabei befolgt, ist nicht die Rede. Die vv., welche dieser Behauptung zu widersprechen scheinen, nämlich 211 und 38—40, wo von einer Vernichtung der heidnischen Götter und einer Anbetung Jahves durch alle Völker die Rede ist, gehören ebensowenig dem Zephanja an wie 28—30, wo das Gericht über Moab und Ammon damit motivirt wird, dass sie Jahves Volk geschmäht haben. Offenbar ist diese Differenz zwischen Jesaja und Zephanja eben dadurch zu erklären, dass der letztere den Gedanken des Weltengerichts als festen Bestandtheil der eschatologischen Erwartungen äusserlich überkommen hat, während er bei Jesaja in nothwendigem inneren Zusammenhange mit seiner gesammten religiösen Auffassung, besonders seinem Gottesbegriff steht.

Smend hat noch auf eine zweite Differenz aufmerksam gemacht, dass nämlich bei Zephanja das prophetische Ideal des zukünftigen Volkes Jahves dahinfällt. Während Jes. nur vom Glauben als der Vorbedingung der Rettung rede und als Träger dieses Glaubens zunächst nur sich selbst wisse, kenne Zephanja einen wenn auch kleinen Kreis von Frommen, der dem Willen Jahves schon jetzt gerecht werde. Die Demüthigen (עניי), die das Recht Jahves (משפט יהוה) geübt haben, werden dem Gericht entgehen, wenn sie weiter nach צדק und צניה trachten 23. Aus ihnen entstehe mit der Ausrottung der Gottlosen das heilige Volk der Zukunft, das kein Unrecht thue noch Lügen rede. Aber mit Sicherheit lässt sich diese Differenz nicht darthun. Die Stelle 23 ist zweifelhaft vgl. zu d. St., die andere Stelle 31ff. zeigt diesen Uebergang zum Judenthum nicht: hier ist davon die Rede, dass Jahve die übermüthigen Frevler (עליו גאיה) ausrotten und nur עני ודל יחסי בשם י' übrig lassen wird, und hier die so wenig ist Rede von den zukünftigen Bürgern als solchen, die jetzt schon משפט יהוה vollbringen, dass Zephanja vielmehr schreibt ביום ההוא לא תבושי מכל עלילותיך אשר פשעת כי. Beachtenswerth ist die Thatsache, dass der messianische König bei Zephanja keine Stelle gefunden hat: die sittlichen Momente stehen hier so stark im Mittelpunkte, dass der Gedanke an eine Zeit des äussern Glückes unter dem messian. Könige nicht aufkommt.

§ 5. Litteratur.

F. A. Strauss Vaticinia Zeph. comment. illustr., Berol. 1843. L. Reinke Der Prophet Zephanja, 1868.

Fergusson The historical testimony of the proph. Zephaniah, in Journal of the society of biblical Litterature and exegesis 1883 S. 42ff. Buhl zu Zph 211. 14. 31ff. ZATW V, 183ff. Schwally Das Buch Zephanja, ZATW X, 165ff. M. S. Terry Zephaniah in The Old et New Testam., Stud. XI, 262ff. Bacher Zph 23, ZATW XI, 185f. 260ff. Budde in StKr 1893 S. 393ff. Bachmann Zur Textkritik des Propheten Zephanja, StKr 1894 S. 641ff.

1 ¹Das Wort Jahres, das an Sēphanja, den Sohn des Kusi, des Sohnes des Gedalja, des Sohnes des Amarja, des Sohnes des Hizkija in den Tagen des Josija des Sohnes des Amon, des Königs von Juda, geschah.

2 Fortraffen will ich alles von der Erde, spricht Jahve, forttraffen will ich Menschen und Vieh, forttraffen die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, und die Aergernisse (?) sammt den Ererlern, und ich will die Menschen

1. 1. Hitzig hat mit Recht aus der Thatsache, dass die Genealogie hier bis zum vierten Glied rückwärts geführt wird, geschlossen, dass es nur um des an dieser Stelle stehenden Hiskia willen geschehen sein kann, der daher eine besondere Bedeutung gehabt haben muss und wahrscheinlich mit dem Könige dieses Namens identisch war. Der nach Schwally schwerwiegendste Einwurf, dass er nicht ausdrücklich als יְהִיזְכִּיָּהוּ bezeichnet ist, ist nicht sehr schwerwiegend bei der Annahme, dass in v. 1 sehr alte vielleicht bis in die Tage des Zephanja selbst reichende Tradition vorliegt: damals wusste man eben, wer dieser Hiskia war. Die zwischen Hiskia und Josia liegende Zeit reicht aus, um event. drei Generationen unterzubringen. Zwar liegt zwischen Hiskia und Josia, dem Zeitgenossen des Zephanja, ein Geschlecht weniger als zwischen Hiskia und Zephanja, aber man bedenke, dass auf Manasse, obwohl er 55 Jahr regierte, ein Sohn von 22 Jahren (II Reg 21. 19) folgte: dieser war also ein Sohn des Alters, ein Umstand, welcher es begreiflich macht, dass Josia der Enkel des Manasse, ein Zeitgenosse Zephanjas, des Urenkels von Manasses Bruder Amarja war (Bijb. Woordenb. vor het Chr. gezin III, 650 vgl. Kuenen II § 78 Anm. 1).

Der Proph. beginnt mit dem Hinweis auf das bevorstehende allgemeine Vernichtungsgericht v. 2f., er wendet sich dann aber besonders an die Bewohner Judas und Jerusalems, die wegen ihres Götzdienstes und ihrer Gewaltthaten von diesem Gericht getroffen werden sollen v. 4—9, im Geist schaut er schon die einzelnen Züge des Gerichts v. 10—13. Dieser Tag Jahves, der über alle Sunder kommen wird, ist nahe und unabwendbar v. 14—18.

v. 2f. Das Weltgericht, das Zeph. verkündigt, ist ein seit den Tagen des Amos hervortretender Ged., den zuletzt noch Jes. mit aller Scharfe herausgehoben hatte vgl. 2. 19. 21. 313. 1023. 1426. 2822, er war die nothwendige Consequenz des Glaubens an Jahve, den Weltengott, der vor allem Gott der Gerechtigkeit ist und als solcher sich in diesem Gericht manifestirt. Diesen Zweck des Weltengerichts lässt Zeph. freilich zunächst völlig ausser Acht, erst bei dem Gericht über Juda und Jerus. folgt eine eingehende Motivirung. Zu dem Inf. abs. מִסָּבִיב neben dem Juss. von מִסָּבִיב vgl. K. § 113, 3 Anm. 4 Note 1 und Jes 2828. Jer 813 falls diese Texte richtig überliefert sind. Da aber gewöhnlich der Inf. abs. und Verb. fin. demselben Stamm zugehören, so dürfte es sich empfehlen, auch hier מִסָּבִיב zu lesen: vgl. zu dieser Form Meh 46 K. § 68, 2. v. 3 giebt die Anführung zu בָּי v. 2 מִסָּבִיב müsste zu מִסָּבִיב gestellt werden, das Jes 36 im Sinne von Trummerhaufen sich findet. Aber warum werden diese als Gegenstände des Vernichtungsgerichtes angeführt? Wellh. ist daher geneigt das Wort = מִסָּבִיב zu nehmen, wofür sich auch das dabei stehende מִסָּבִיב geltend machen lässt. Schwally will מִסָּבִיב lesen, aber diese Aenderung findet weder in LXX eine Stütze — sie hat hier wohl den vorliegenden Text frei wiedergegeben — noch passt sie zu den andern Verben, die in viel stärkerer Weise den Ged. der Vernichtung zum Ausdr. bringen. Dass LXX hier in v. 2 frei übers. hat, beweist auch ihre Wiedergabe des מִסָּבִיב durch *τοῖς ἐρείκοις*: sie nahm an dem allgemeinen Ausdruck Anstoss, während die Ersetzung eines Ausdruckes wie מִסָּבִיב durch מִסָּבִיב ganz ungreiflich wäre. Auffällig bleibt freilich v. 3b neben 3a, da sein Zweck nicht zu begreifen ist. Offenbar sind sämtliche Worte von מִסָּבִיב bis zum Schluss des v. späterer Zusatz, denn das Bedürfniss auf Menschen und Thiere, Fische und Vogel noch die Gottlosen

von der Oberfläche der Erde vertilgen, spricht Jahve. ⁴Und ich will meine Hand über Juda und alle Bewohner Jerusalems ausstrecken, und ich will aus diesem Ort den Namen des Baal und den Namen der Pfaffen sowie der Priester aus- tilgen, ⁵und die auf den Dächern das Heer des Himmels anbeten, und die Jahve anbeten und bei *Milkom* schwören, ⁶und die von Jahve abweichen, und die Jahve nicht suchen noch sich um ihn kümmern. ⁷Still vor dem Herrn Jahve, denn nahe ist der Tag Jahves, denn hergerichtet hat Jahve das Opfer, hat die von ihm Geladenen geweiht. ^{8a}Und dann am Tage des Opfers Jahves, da suche ich heim die Obersten und alle Angehörigen des Königs, ^{8b}die das Haus ihres Herrn mit Frevel und Trug erfüllen ⁹aund ich suche an jenem Tage alle heim, die über die Schwelle hüpfen, ^{8b}und alle, die sich in auslän-

folgen zu lassen, empfand doch wohl nicht der Autor, sondern ein späterer Jude, der den Wunsch und die Hoffnung, dies Aergerniss aller Aergernisse aus der Welt verschwinden zu sehen, zur Zeit und zur Unzeit aussprechen musste. v. 4ff. Das Gericht über Juda und Jerusalem, begründet zunächst in den religiösen Schäden v. 4—6. Da Zephania ohne Zweifel vor der Reform des Josia gewirkt hat, so kann הבבל nicht der Rest des Baal sein, der bei der Reform übrig geblieben, sondern es bezeichnet Baal bis auf den letzten Rest vgl. zu הבבל Am 18. LXX scheint freilich an dieser Stelle הב st. הבבל gelesen zu haben vgl. Hos 219. Der Schluss des v. wird kaum so ursprünglich sein: entw. ist הב zu tilgen, worin Wellh. eine Variante von הב zu vermuthet, oder es ist mit LXX (einige codd. haben freilich *metá tōn tēpōn*, das sich im Syrohexapl. Text am Rande vorfindet) הב zu lesen, vielleicht nahm ein Leser an הב Anstoss und schrieb הב an den Rand, das nun in den Text eingefügt wurde. v. 5. Von der Verehrung des Himmelsheeres, die von Assyrien her in Juda ein- drang, hören wir seit der Zeit des Manasse, unter dem eine heftige Reaction gegen die prophetische Strömung, der Jesaja in den Tagen des Hiskia zum Siege verholfen, erfolgte vgl. II Reg. 213. 5. v. 5b ist zweifellos verderbt. Zunächst ist הב neben הב nicht nur überflüssig, da es mit ihm identisch ist, sondern auch insofern störend, als הב nur von הב abhängig sein kann, während הב in dem hier in Betracht kommenden Sinne mit הב construiert wird. Aber auch הב kann nicht richtig sein, denn 1) erwartete man, falls ein neues selbständiges Glied angefügt wird, davor die nota accus. und 2) begriffe man nicht, warum die Jahve-Vererher als Object der Vernich- tung hier genannt wären. Offenbar ist הב zu tilgen, so dass הב eine nähere Bestimmung zum Vorhergehenden bringt. Statt הב vgl. Jer 491. 3 wird (nach LXX cod. 22. 36. 51 d. h. Lucian *Melchor*) הב zu lesen sein. Der Syncretismus war unter Manasse zur vollsten Blüthe gekommen vgl. Jer 73off. v. 6 weist endlich auf die, welche Jahve völlig verlassen haben und sich um ihn nicht kümmern. Es sind nicht zwei verschiedene Klassen: die Lasterhaften und die Irreligiösen (Hitzl.), sondern die Gott- losen überhaupt vgl. Ps 141 u. ö. Im Gedanken daran, dass Jahve schon alle Vor- bereitungen zum Gericht getroffen hat, und dies unmittelbar vor der Thür steht, ruft der Proph.: v. 7 Stille vor dem Herrn Jahve. Wir wissen von den alten Arabern, dass sie nach vollzogener Schlachtung eine Zeit stumm den Altar umgaben; das war der Moment, wo man wohl die Gottheit als dem Altare sich nähernd währte, um eben von dem Opfer ihren Theil zu nehmen. Aehnlich wird das auch bei den Israeliten gewesen sein, und wahrscheinlich war dies הב der Ruf, mit dem diese ehrfurchtsvolle Stille eingeleitet würde vgl. Hab 220. Zeb 217. Das Gericht wird als Opfereschlachten dargestellt wie Jes 316. Jer 4610. Die Theilnehmer am Opfermahl mussten sich heiligen d. h. sich vor Verunreinigungen hüten, Lustrationen vornehmen u. s. w. vgl. m. Arch. 11, 213, daher heisst es hier הב. Die von Jahve Geladenen können natürlich nur die Feinde sein, die das Strafgericht in Jahves Auftrag vollziehen vgl. Jes 133. v. 8f.

dische Gewänder kleiden. ¹⁰Und dann an jenem Tage, spricht Jahve, erschallt Geschrei vom Fischthor und Wehklagen von der Unterstadt und gewaltiges Zetergeschrei von den Hügeln her. ¹¹Heulet, ihr Bewohner des Makthes, denn vernichtet ist das Krämervolk, ausgerottet alle, die Geld wägen. ¹²Und dann in jener Zeit durchsuche ich Jerusalem mit der Leuchte und suche alle Männer

wenden sich gegen die Grossen, besonders auch gegen die Angehörigen des Königshauses, sowie gegen alle, welche sich verschuldet haben durch 1) die Einführung ausländischen Wesens und 2) durch die Vollführung von Frevel und Gewaltthat. Ueber den König selbst schweigt Zephania. Bekanntlich kam Josia acht Jahre alt II Reg 221 zur Regierung, so dass es durchaus begreiflich ist, wenn hier die Grossen und die Angehörigen des Königshauses verantwortlich gemacht werden. Vielleicht ist mit LXX das allgemeinere לְגֵדֵי הָאָרֶץ st. לְגֵדֵי הַמֶּלֶךְ zu lesen. Auffallend ist es, dass im MT. die Strafandrohung an die Obersten und Angehörigen des Königshauses nicht motivirt wird, während hernach die Liebhaber ausländischen Wesens und Aberglaubens noch besonders characterisirt werden als die, welche Gewaltthat vollführen. Wahrscheinlich ist 9b und 8b mit einander zu vertauschen vgl. Ps 35. 7, so dass in לְגֵדֵי הָאָרֶץ die Motivirung der Strafandrohung liegt vgl. Jes 311. Darauf führt ja auch אֲנִי־הָיִיתִי , das sich offenbar nur auf לְגֵדֵי הָאָרֶץ beziehen kann. Zu 's als begriffll. Sing. vgl. K. § 124. 1c. Die beiden andern Begriffe לְגֵדֵי הָאָרֶץ und לְגֵדֵי הַמֶּלֶךְ decken sich nicht mit לְגֵדֵי הָאָרֶץ und לְגֵדֵי הַמֶּלֶךְ , weder das copulat. וְ noch לְגֵדֵי הָאָרֶץ lässt das zu. Uebrigens ist wohl dem לְגֵדֵי הָאָרֶץ entsprechend auch לְגֵדֵי הַמֶּלֶךְ zu lesen und das schliessende וְ als durch Dittographie entstanden anzusehen. Zu לְגֵדֵי הָאָרֶץ , das natürlich nichts als ausländische Kleidung sein kann, vgl. Jes 26 und Dtn 221. Lev 1919. Fraglich ist die Bedeutung von לְגֵדֵי הָאָרֶץ in v. 9. Unmöglich kann an das Eindringen in die Häuser zum Zwecke des Raubes gedacht werden (Ew. Keil u. a.), denn es ist nicht wahrscheinlich, dass der Proph. diese Grossen als gemeine Räuber darstellen will, auch wäre ja der Ausdr. für diesen Ged. ein höchst auffallender, vielmehr ist der Vorwurf gegen diese Grossen hier schwerlich ein anderer als bei den Vorgängern des Zeph.: jene Obersten häufen Schätze auf durch Rechtsunterdrückung etc. Es bleibt nur eine doppelte Erklärung möglich: Meist denkt man hier an eine abergläubische, eben aus dem Auslande eingedrungene Sitte, die wir aus ISam 55 als bei den Philistern heimisch kennen: sie sprangen über die Schwelle des Dagontempels, offenbar aus Furcht vor den Dämonen, welche an der Schwelle des Heiligthums lauerten und den Besucher zu schädigen trachteten. Hitz. dagegen versteht לְגֵדֵי הָאָרֶץ von der Schwelle des königl. Palastes und weist darauf hin, dass auch in Persien die Schwelle desselben für heilig gelte; mit Füssen darauf zu treten war grosse Sünde; man schritt vielmehr über sie hinweg (della Valle II, 29. III, 87), mit dem rechten Fusse voran (Olear. S. 335). In lebendiger Vergegenwärtigung der Katastrophe hört Zeph. schon das Klagegeschrei sich erheben. v. 10 f. Da der Feind als von Norden kommend gedacht ist, so werden natürlich auch Oertlichkeiten des Nordens genannt: zur Lage des Fischthores vgl. Neh 33. 123. II Chr 3311 לְגֵדֵי הָאָרֶץ vgl. II Reg 2211 ist wohl der später erbaute Stadttheil auf dem Hügel Akra. Was unter לְגֵדֵי הָאָרֶץ v. 11 zu verstehen ist, wissen wir nicht, wahrscheinlich war es ein ebenfalls im Norden Jerus.'s gelegenes Quartier, in dem sich namentlich die Handel- und Gewerbetreibenden aufhielten, wie der folgende Satz לְגֵדֵי הָאָרֶץ nahelegt. Ueber לְגֵדֵי הָאָרֶץ zur Bezeichnung der Händler vgl. zu Hos 128; לְגֵדֵי הָאָרֶץ ist damit synonym, denn man konnte Geld nur zahlen, indem man es verwo, da es geprägtes Geld nicht gab vgl. m. Arch. I, 209. Dann sucht Jahve die Gottlosen heim v. 12, welche unbekümmert um Gottes Vergeltung in den Tag hineinleben. Da die Häuser verhältnissmässig wenig Fenster hatten, waren sie im Innern oft ziemlich dunkel, Jahve durchsucht sie desshalb mit der Leuchte, damit kein Gottloser in seinem Schlupfwinkel ihm entgehe. In לְגֵדֵי הָאָרֶץ liegt ein vom Wein entlehntes Bild vor vgl. Jer 4811: wie der gute Wein, auf seinen Hefen

heim, die erstarrt sind auf ihren Hefen, die bei sich sprechen: Jahve thut weder Gutes noch Uebles. ¹³Ihr Reichthum wird zur Beute, ihre Häuser zur Oede werden; *sie werden Häuser bauen, aber nicht bewohnen, werden Weinberge pflanzen, aber nicht ihren Wein trinken.* ¹⁴Nahe ist der grosse Tag Jahves, nahe und schnell herbeieilend. Horch, Jahves Tag! bitter kreischt dann der Held auf. ¹⁵Ein Tag des Zornes ist jener Tag, ein Tag der Noth und Bedrängniss, ein Tag der Trümmer und Zertrümmerung, ein Tag von Dunkelheit und Finsterniss, ein Tag von Wolken und Wolkendunkel; ¹⁶ein Tag der Trompete und des Kriegsgeschreis über die festen Städte und die hohen Zinnen. ¹⁷Da enge ich die Menschen ein, dass sie wie Blinde gehen, weil sie an Jahve gesündigt haben, und hingeschüttet wird ihr Blut wie Staub und ihre *Schätze*

gelassen, seinen Geschmack und Geruch nicht ändert, vielmehr kraftiger, der schlechte dagegen herber und trüber wird vgl. Jer 48 u. 12, so ist es auch mit diesen Gottlosen: sie verbarren in ihrem Thun und Treiben. ¹³ und ¹⁴ steht natürlich nicht im ethischen Sinn, sondern von der etwaigen nützlichen oder schädlichen Thätigkeit Jahves. Es ist dieselbe Gesinnung, die uns in Psalmen wie 104. 142 u. ö. entgegentritt, vgl. auch die Beschreibung der Götzen Jes 423. Jer 105. Jahve aber wird sie grausam tauschen, ihre Besitzthümer fallen dem Feinde zu. Ob v. 13b ursprünglich ist, ist fraglich, die Worte fallen auf, weil ausdrücklich v. 7. 11 die Nahe des Tages Jahves hervorgehoben wird, wie verträgt sich damit die Auss., dass sie, wenn sie Häuser bauen, nicht darin wohnen, wenn sie Weinberge pflanzen, nicht deren Wein trinken sollen? 2) Die Worte enthalten eine öfter wiederkehrende formelhafte Wendung, Am 5 u. finden sie sich fast wörtlich so vgl. Mich 6 u. Jes 65 u. Ez 28 u. Dtn 28 u. 33. v. 14 ff. weisen auf die Nahe und Furchtbarkeit dieses grossen Gerichtstages hin. ¹⁵ kann nicht Part. sein Ew. § 240e, das vielm. ¹⁵ sein müsste, da die Beispiele für die Abwerfung des praeformativen ¹⁵ im Pi. fraglich sind vgl. K. § 52, 2 Anm. 6 und ZATW X, 176, man wird daher wohl besser ¹⁵ lesen. In v. 14b reicht nach massor. Auffassung der erste Theil bis ¹⁵ vgl. zu diesem Anrufesatz Gen 1 u. Jes 134. Jer 102 u. ö. ¹⁶ wäre vorangestellte adverbelle Bestimmung zu ¹⁵ vgl. Jes 337. Mit Rücks. auf den Bau von v. 14a schlägt Schwally vor, ¹⁶ als Praed. zum Vorhergehenden zu ziehen: so gewinnen wir auch in 14b ein längeres und ein kürzeres Glied. Zu ¹⁶ im temporellen Sinn vgl. Job 35 u. 827, nothwendig ist die temporelle Bedeut. hier freilich nicht: da der Proph. vorher Jerus. insbesondere in's Auge gefasst hat vgl. v. 10. 12, so wäre es möglich, dass ¹⁶ sich darauf bezw. auf die Oertlichkeit des Gerichtes überhaupt (Keil) bezieht. Grätz conject. für 14b: ¹⁶ ¹⁷, doch ist das eine zu gewaltsame Correctur des Textes. v. 15f. beschreiben diesen Tag Jahves: es ist ein Tag des göttl. Zornes; die folgenden Worte beschreiben seine Wirkung: die Worte sind absichtlich gehäuft, um so die ganze Furchtbarkeit zu zeichnen. Zu ¹⁵ vgl. Job 152 u. Jes 30 u. Prv 127; zu ¹⁶ vgl. Job 30 u. 3827. Der Schluss des v. ist identisch mit Jo 22 u. v. 16 deutet darauf hin, dass ein feindliches Heer das Werkzeug in Jahves Hand sein wird. Zu ¹⁷ vgl. Am 22 und zu ¹⁷ vgl. Jes 215. Zu ¹⁷ den Ecken und Zinnen der Festungsmauern vgl. Hchr 2615. v. 17 nimmt den Ged. des ¹⁷ in v. 15 auf und führt ihn weiter: Jahve führt die Menschen in die Enge, so dass sie den Blinden gleich gehen d. h. in der von Jahve gesandten Bedrängniss einen Ausweg suchen, ohne ihn zu finden vgl. Dtn 2829. Bei ¹⁷ ist nicht die Menge vgl. Gen 1316, sondern die Werthlosigkeit tert. comp. vgl. HReg 137. Jes 4923, wie das ¹⁷ zeigt. ¹⁷ kommt nur hier vor, da Job 2023 wohl ein Textfehler vorliegt vgl. Budde zu d. St. Die Bedeutung -Saft (Ew.) lässt sich nicht rechtfertigen; die Bedeut. Fleisch, die man mit Rücks. auf das arab. ¹⁷ annimmt vgl. LXX ist nicht grade wahrscheinlich, da das

(Saft?) wie Koth. ¹⁸ Weder ihr Silber noch ihr Gold wird sie retten können am Tage des Zornes Jahves, wenn durch das Feuer seines Grimms die ganze Erde gefressen wird, denn Vernichtung, *ja*, plötzlichen Untergang wird er allen Bewohnern der Erde bereiten.

II *Stehet beschämt da und schämest euch* *bevor ihr der dahinfahrenden* Spreu *gleich werdet*, bevor der Grimm des Zornes Jahves

Hebräische für diesen Begriff verschiedene Ausdrücke hat; die von Friedr. Delitzsch Prolegomena S. 193 statuirte Bedeutung Eingeweide, die an unserer Stelle einen guten Sinn gäbe, ist zu zweifelhaft, als dass man darauf bauen könnte. Ob vielleicht eine Corruption vorliegt und mit Rücksicht auf Dtn 347 zu lesen ist וְיִשְׁתְּנוּ und ihr Saft, so dass also hier eine ähnliche Verderbniss vorläge wie Jer 119, wo sehr wahrscheinlich וְיִשְׁתְּנוּ st. וְיִשְׁתְּנוּ zu lesen ist? Graetz will lesen וְיִשְׁתְּנוּ , was mit Rücks. auf v. 13 nicht unwahrscheinlich ist. Der MT. als durch Dittographie des ו entstanden wäre so begreiflich. Von diesem Verderben wird die reichen Sünder all ihr Reichthum nicht erretten können. v. 18 vgl. Jes 1317. Jer 430. Ez 719. וְיִשְׁתְּנוּ setzt das vorhergehende וְיִשְׁתְּנוּ fort vgl. Hos 215. Die Bedeutung von וְיִשְׁתְּנוּ wird durch v. 2. 3 bestimmt: die Weissagung kehrt so zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Statt וְיִשְׁתְּנוּ liest Weilh. mit Recht וְיִשְׁתְּנוּ vgl. LXX Syr., denn jenes וְיִשְׁתְּנוּ im Sinne der Versicherung hat hier keine Stelle: die Conjectur ist um so wahrscheinlicher, wenn Zeph. Jes. 1023 vor Augen hatte, wo das schwächere וְיִשְׁתְּנוּ st. וְיִשְׁתְּנוּ sich findet. וְיִשְׁתְּנוּ = וְיִשְׁתְּנוּ , das vielleicht geradezu hier zu lesen ist, der von Gott gewirkte plötzliche Schrecken und Untergang vgl. Jes 6523. Ps 10429. Die Begründung in 18c greift über 18b fort auf וְיִשְׁתְּנוּ וְיִשְׁתְּנוּ , so dass kein Grund vorliegt, 18c oder 18b zu tilgen (Schwally).

Cap. 2 begann wahrscheinlich einst mit einer Aufforderung zur Bekehrung, bevor das Vernichtungsgesicht über sie hereinbricht. v. 1—3 des Cap. beschreibt, wie von demselben 1) die Philister v. 4—7 2) die Moabiter und Ammoniter v. 8—11. 3) die Kuschiten v. 12 und 4) die Assyrer betroffen werden. v. 13—15. Die Echtheit des grössten Theils dieses cap. ist freilich bestritten, doch giebt es zureichende Gründe wohl nur gegen die vv. 7 bezw. 8—11. Wahrscheinlich stammt diese Prophetie aus etwas späterer Zeit, als es sich zeigte, dass die Feinde, welche der Proph. vor Augen hatte, ihren Weg nach Aegypten nicht über die Bergstrasse durch Juda, sondern am Meere entlang nahmen.

v. 1—3. Die Aufforderung zur Umkehr, vielleicht bleiben sie von dem Gericht verschont. v. 1 ist hoffnungslos verderbt. Von וְיִשְׁתְּנוּ denominirt findet sich Pa. וְיִשְׁתְּנוּ Ex 57. 12 in der Bed. Stroh zusammenlesen; Num 1532f. 1 Reg 1710. 12 ist es auch vom Holz gebraucht. Wie von da aus das Hithp. zu der Bedeut. der geistigen Sammlung, die zur Selbstprüfung führt (Keil) kommen soll, ist nicht einzusehen. Steiner will auf וְיִשְׁתְּנוּ verw. mit וְיִשְׁתְּנוּ zurückgehen und erklärt: nehmt euch fest zusammen und werdet fest, aber auch für diese Bed. lässt sich ein Beweis weder aus dem Hebr. noch aus den Dialecten erbringen. Das gilt auch von Ew.'s erbleicht und bleicht. Ob hier ein Textfehler vorliegt? Cheyne (zu Jes 299) und Graetz schlagen vor וְיִשְׁתְּנוּ וְיִשְׁתְּנוּ . In 1b sieht man וְיִשְׁתְּנוּ gewöhnlich als Vocativ an und übers.: Volk, das nicht erblasst (Keil, Hitz. u. a.), aber weder lässt sich für וְיִשְׁתְּנוּ diese Bedeut. erweisen — es ist sonst im Kal und Niph. nur verlangen, sich sehnen —, noch schliesst sich וְיִשְׁתְּנוּ leicht als Vocat. an 1a an, noch ist diese Bezeichnung des Volkes, selbst wenn sie sprachlich zu rechtfertigen wäre, leicht verständlich. Leider ist mit Hülfe der Ueberss. kein besserer Text zu gewinnen. Anders ist das mit dem jetzt verderbten Text in 2a. Der jetzige Text pflegt übers. zu werden: bevor gebären wird der Beschluss — wie Spreu fährt daher der Tag — ehe denn über euch komme die Zornglut Jahves. Bei dieser Uebers. fällt auf 1) וְיִשְׁתְּנוּ mit folgend. Inf. vgl. 2b, 2) das indeterminirte וְיִשְׁתְּנוּ , 3) das ohne Obj.

über euch komme, *beror der Tag des Zornes Jahves über euch komme.* ³Suchet Jahve, all ihr Frommen des Landes, die sein Recht thun, suchet Gerechtigkeit, suchet Demut, vielleicht werdet ihr geborgen am Tage des Zornes Jahves (?). ⁴Denn 'Azza wird verlassen, und Aškelon zur Wüstenei werden, Ašdod wird man am Mittag vertreiben, und 'Ekron wird niedergerissen. ⁵Wehe den Bewohnern des Meeresstrichs, dem Volk der Kreter: das Wort Jahves kommt

unverständl. ¹לִי, wesswegen Ew. übers. -bevor geboren wird die Frist-, 4) die parenthet. Fassung des folgenden Satzes, 5) לִי עֲנֵי in der kaum möglichen Bedeut. des schnellen Herankommens, 6) das indeterminirte לִי. LXX las wahrscheinlich לִי אֵל st. אֵל אֵל לִי und לִי st. לִי, während sie לִי in ihrer Vorlage überhaupt nicht hatte. So gewinnen wir einen trefflichen Sinn: bevor ihr der dahinfahrenden Spreu gleicht. Das von LXX gelesene לִי ist jedenfalls zu verwerfen. Zu dem Bilde der Spreu vgl. Ps 14. Zur Negation לֹא nach לִי vgl. K. § 152, 2. v. 2e ist neben 2b eine Dublette, nach dem Syrohex. gehörte 2e nicht zum ursprüngl. Text der LXX vgl. auch Sweete zu d. St., offenbar ist 2e ein Zusatz. 2a und b sind natürlich eng mit v. 1 zu verbinden. Der in v. 1f. enthaltene Ged. empfängt seine Erläuterung in v. 3. Zeph. wendet sich an den Kreis der Frommen, die jetzt schon den Forderungen Jahves gerecht werden: sie sollen weiter nach לִי und לִי streben, damit sie gerettet werden. Offenbar betrachtet er sie als den heiligen Samen, aus dem das Gottesvolk der Zukunft herauswächst. Der Begriff לִי findet sich freilich schon Am 81 und Jes 114, aber er ist an jenen Stellen doch nicht ein specifisch religiös-sittlicher Begriff wie hier, der Gebrauch hier bei Zeph. hat nur seine Analogie an dem der Psalmen. Rahlfs (לִי und לִי in den Psalmen Götting. 1892) hat nachgewiesen, dass לִי in den Psalmen ein religiöser Begriff ist und den unter den Willen Jahves sich Beugenden bezeichnet, es sind die Frommen des Exils vgl. S. 73 ff. Auch hier können sie nicht anders gefasst werden, wie es ja auch sofort aus dem sich anschließenden Relativs. hervorgeht. Bedeutungsvoll sind die beiden Forderungen von לִי der Beugung unter Jahve d. i. der Demut und לִי der Gerechtigkeit. Smend macht auf die Verwandtschaft dieser Forderungen mit dem gesetzlichen Judenth. aufmerksam vgl. a. a. O. S. 233. Zu 3e vgl. Am 515. Angesichts der Thatsache, dass 3ab offenbar im Wesentlichen mit v. 1, 3c sich mit v. 2 deckt, und bei der auffällenden Uebereinstimmung der Begriffe unsers v. mit exilischen und späteren Psalmen vgl. Rahlfs a. a. O., wird man freilich Bedenken gegen die Ursprünglichkeit von v. 3 nicht ganz unterdrücken können. Vgl. auch 311 אֲנִי נִשְׁמָע עַל מַלְאָכָיו אֲנִי עֲנֵי בִי mit unserm v. 3 mit 16ff. Bemerkenswerth ist übrigens, dass hier wie in den meisten der folgenden vv. die Kynastrophe deutlich erkennbar ist. v. 5 wendet sich an die Gesamtheit der Philister, die hier als לִי bezeichnet werden vgl. 1 Sam 3014, Ez 2516. Wellh. erinnert an מִצְרַיִם הַיָּמָיִם und den Kretagenes Zeus (Marna) in Gaza bei Steph. Byz. und Marcus Diaconus. מִצְרַיִם deckt sich mit מִצְרַיִם in v. 5b. und לִי empfängt seine Erläuterung durch מִצְרַיִם, wofür wohl besser zu lesen ist מִצְרַיִם, sowohl das parallele לִי als auch

über *dich*, und *er* wird dich zu Grunde richten, so dass du unbewohnt bist, Land der Philister! ⁶Und *Kreta soll zur Aue der* Hirten werden, zu Hürden für das Kleinvieh. ⁷Und der Strich *am Meer* soll dem Reste des Hauses Juda gehören. In den Häusern Aškelons werden sie am Abend lagern, *am Meere* werden sie weiden, denn Jahre ihr Gott wird sie heimsuchen und ihre Gefangenschaft wenden.

⁸Ich habe die Schmähung Moabs und die Beschimpfungen der Ammoniter gehört, womit sie mein Volk geschmäht und sein Gebiet übermüthig verletzt haben.

v. 13 sprechen dafür, vorausgesetzt dass der Schluss des cap. zum ursprüngl. Bestand gehört. Da בְּיָמֵי in dieser Beschränkung vom Philisterlande sich sonst nicht findet, so ist es offenbar zu tilgen (Wellh.). LXX hat das Suff. in 5b dem in 5a conformirt, aber mit Unrecht, Schwally erinnert daran, dass בְּיָמֵי überall, wo es sich findet, sich an Ortsbezeichnungen anschliesst, es wird daher richtiger sein entspr. 5b in 5a בְּיָמֵי zu lesen. Auffallend ist es, dass in 5b das kürzere Glied dem längeren vorausgeht, offenbar ist בְּיָמֵי an den Schluss des v. zu stellen: so gewinnen wir die richtige Kīnastrophe. v. 6 ist, wie schon בְּיָמֵי zeigt, nicht in Ordnung, da בְּיָמֵי sonst immer Masc. ist vgl. v. 7, aber auch בְּיָמֵי ist schwerlich richtig überliefert. Keil übers.: Aue der Ausgrabung der Hirten d. h. wo Hirten sich Erdhütten zum Schutze gegen die Sonne machen, was sowohl sachl. wie sprachl. bedenklich ist, jenes, insofern eine derartige Sitte uns sonst unbekannt ist, dies insofern das einfache בְּיָמֵי nicht vom Bau von Erdhütten stehen kann. Ges. wollte es von בְּיָמֵי oder בְּיָמֵי Brunnen ableiten, was insofern zweifelhaft ist, als ein derartiges Nom. sonst nie sich findet. Hitz. dachte an בְּיָמֵי die Anger-, doch findet sich zu בְּיָמֵי »Anger« sonst nur der Plur. בְּיָמֵי ; Ew.'s Erkl. kleine Häuschen oder Karren der Hirten lässt sich sprachlich gar nicht rechtfertigen. LXX übers.: καὶ ἔσται Κρήνη ποιῶν ποιῶντων, sie scheint demnach gelesen zu haben בְּיָמֵי בְּיָמֵי . Ist בְּיָמֵי v. 5 Bezeichnung der Philister, woran nicht zu zweifeln ist, so kann auch בְּיָמֵי = בְּיָמֵי sein. Wellh. macht darauf aufmerks., dass בְּיָמֵי wahr- scheinlich Correctur zu בְּיָמֵי v. 7 ist, sie ist an verkehrter Stelle vom Rande in den Text eingedrungen und führte die Verschiebung und Verkennung von בְּיָמֵי herbei. Das am Schl. sich findende בְּיָמֵי ist das zweite Glied der Kīnastr. In v. 7a liest LXX richtig בְּיָמֵי : es ist Subj. In בְּיָמֵי und בְּיָמֵי 7b nimmt man gewöhnlich בְּיָמֵי zum Subj., auf das auch die Suff. in בְּיָמֵי und בְּיָמֵי gehen. Dadurch kommt hier ein völlig neuer Ged. in den Text, der mit dem Vorbergehenden in keinem Zusammenhange steht, den man auch hier nicht erwartet, vielm. müsste man nach dem Zusammenhange doch annehmen, dass die v. 6 erwähnten בְּיָמֵי Subj. sind. Endlich ist aber auch der Bau dieses v. auffallend, insofern er in die Kīnastr. sich nicht fügt. Offenbar verdankt der v. in seiner vorliegenden Gestalt einer Uebearbeitung sein Dasein, und zwar wird der v. ursprünglich gelautet haben: בְּיָמֵי בְּיָמֵי | בְּיָמֵי בְּיָמֵי . Die LA. בְּיָמֵי empfiehlt sich, da בְּיָמֵי nicht ohne Bedenken ist, das Suff. könnte sich kaum auf etwas anderes als das ziemlich entfernte בְּיָמֵי beziehen. Das wäre bei der jetzigen Stellung dieses Gliedes am Schl. des ursprüngl. v. 7 natürlich völlig ausgeschlossen; viell. hat die Verderbniss בְּיָמֵי die Versetzung dieses Versgledes an den Anfang vor בְּיָמֵי zur Folge gehabt. Die Uebearbeitung unsers v. kann frühestens im Exil erfolgt sein, denn בְּיָמֵי setzt die eingetretene Katastrophe voraus. בְּיָמֵי wird sensu bono immer mit dem Acc. der Pers. verbunden. Zu בְּיָמֵי vgl. zu Am 911. Hos 611. v. 8—10 gegen Moab und Ammon, welche die Judäer gehöhnt und übermüthig behandelt haben. Beide Völker werden freilich schon von Amos 113ff. 21f. bedroht, aber die Begründung ist eine andere. Lässt sich auch das בְּיָמֵי aus älterer vorexilischer Zeit verstehen vgl. Am 113, so doch kaum das בְּיָמֵי dazu haben wir nur aus späterer Zeit Parallelen vgl. Jer 4826f. und mit gutem Grund, denn wie der Ausdr. בְּיָמֵי vgl. v. 7, so

⁹ Darum, so wahr ich lebe, spricht Jahve der Heerschaaren, der Gott Israels: Moab soll wie Sodom und die Ammoniter wie 'Amora werden, *Dornen und* Wicken, eine Salzgrube und eine Wüstenei auf immer. Der Rest meines Volks soll sie plündern, und die von meiner Nation Uebriggeblieben sollen sie erben.
¹⁰ Solches wird ihnen für ihren Uebermuth, dass sie geschmäht und grossgethan haben gegen das Volk Jahves der Heerschaaren.

¹¹ Furchtbar ist Jahve über ihnen, denn er *vernichtet* (?) alle Götter der Erde, und es werden ihn anbeten — ein Jeder von seinem Orte aus — alle Länder der Heiden.

setzen auch diese Vorwürfe die über das Volk gekommene Katastrophe voraus, durch die es ein Gegenstand des Hohmes seiner Nachbarn wurde. Nimmt man dazu die in v. 9 sich findenden Begriffe שָׂדֵי עֵינִי und יָדֵי עֵינִי, sowie die Thatsache, dass trotz guter Textüberlieferung die Kinstrophe hier nicht mehr durchgeführt ist, so wird die Vermuthung kaum von der Hand zu weisen sein, dass diese vv. später eingefügt sind. v. 8. Zu Moab vgl. Jer 48ff.: zu בני עַם vgl. Jer 49ff. Sonst wird הַיָּדִים mit persönl. Obj. verbunden vgl. v. 10, hier mit גְּבוּלָה, es ist gewöhl. synonym. mit יָדֵי עֵינִי vgl. v. 10; hier muss doch wohl an das übermüthige Verletzen des judäischen Gebietes gedacht werden vgl. Am 113. Jes 15ff. Jer 48ff. 49ff. v. 9 bringt die Strafe, wobei freilich nicht ersichtlich, in welchem Verhältniss Plünderung und Besitznahme dieser Gebiete durch den judäischen Rest zu ihrer dauernden Verödung stehen — abermals ein Zeichen, dass wir das Werk eines spätern Schriftstellers vor uns haben, der gangbare Anschauungen über das Gericht, unbekümmert um die Frage der Zeitfolge, nebeneinander stellt. Die feierl. Einführung mit Rücks. auf die Verhöhnung Judas, in dem sie Jahve verhöhnt haben. Er wird ihnen als der allmächtige Richter sich erweisen. מִשְׁפָּט ist *ἀν. λγ.* und seiner Bedeutung nach nicht sicher zu bestimmen, gewöhnlich wird es mit dem nicht weniger zweifelhaften מִשְׁפָּט Gen 152 zusammengestellt und im Sinn von Besitzgefasst. Gnetz vermuthet מִשְׁפָּט oder מִשְׁפָּטִים vgl. Hos 96. Prv 2431, und in der That würde dies neben מִשְׁפָּט gut passen. מִשְׁפָּט, das sich noch Job 307 und Prv 2431, findet, bezeichnet wahrscheinlich eine Latyrusart, etwa Wicken vgl. ZATW X, 1887 und Löw Aram. Pflanzennamen S. 173. Auch מִשְׁפָּט, das man mit Grube übers., ist *ἀν. λγ.* Hitz. erinnert zum Verständniss von מִשְׁפָּט an die im Süden des toten Meeres sich findenden Lager von Steinsalz und Steinsalzmassen vgl. Lynch expedition cap. 14 S. 204ff. Die Suff. in מִשְׁפָּט und מִשְׁפָּטִים gehen auf Moab und Ammon als Volk, und meist sieht man in dem letzten Verb. den Ged. angedeutet, dass die Moabiter und Ammoniter Judas Sklaven werden vgl. Jes 142. 615, wofür man einen deutlicheren Ausdr. erwarten sollte vgl. oben. עַם ist defect. st. עַם geschrieben. v. 10 schliesst die Drohung gegen Edom und Moab ab. Hier steht הַיָּדִים in seiner gewöhl. Bedeut. vgl. zu v. 8. v. 11 ist ursprünglich schwerl. directe Forts. von v. 8—10, sondern Einschub eines Lesers, der das Gericht über die Götter der Heiden vermisste. v. 11b trägt auch einen dem ganzen Zusammenhange fremden Ged. ein: wenn es sich hier um ein Vernichtungsgericht über die verschiedenen Völker handelt und v. 8ff. sagen: auch das Gebiet von Moab und Ammon wird zur unfruchtbaren Steppe ähnlich wie Philistaea zum Weideland wird, wie passt dazu ein Ged., wie ihn 11b ausspricht? Oder sollte der Verf. die hier genannten Völker von der endl. Anerkennung Jahves ausschliessen? Das Suff. in עַלֵּיהֶם kann nur auf die vorhergenannten Völker Moab und Ammon bezogen werden, und zwar ist wohl עַל in seiner lokalen Bedeutung zu lassen: Das Gericht, das sich an ihnen auf der Erde vollzieht, ist Offenbarung Jahves, der furchtbar über ihnen ist. LXX Syr. haben נִסָּה übers., eine LA., die angesichts von Zeh 914 jedenfalls möglich erscheint. עַל ist schwerlich richtig, denn 1) ist עַל intrans. 2) bedeutet es mager sein bezw. abgemagert werden, eine Bedeut., die in diesem Zusammenhang schwerlich möglich ist, selbst wenn

¹²Auch ihr, Kuschiten, seid erschlagen von *seinem* Schwert

¹³Und er wird seine Hand gegen Norden wenden und Assur vernichten und Ninive zur Wüste machen, zur Steppe der Wüste gleich. ¹⁴Und es werden Herden in ihm lagern, alle Thiere des *Feldes*(?). Sowohl Pelekan wie Igel werden auf seinen Knäufen herbergen, *Eulen* im Fenster singen, *Raben*

man das Pi. vocalisiren wollte. Was freilich ursprünglich stand, ist fraglich, mit Hilfe der Verss., die vielleicht dem Zusammenhang entsprechend übers. haben, ist der urspr. Text nicht sicher zu gewinnen. Ob viell. נִינְוֵה st. אֲרָם stand? Jenes giebt LXX im Dodekaproph. gewöhnl. durch das hier sich findende ἑξολεθρεύειν wieder. Graetz vermuthet נִינְוֵה, das aber zu schwach ist seiner Bedeut. nach. Wodurch diese Götter vernichtet werden, lässt sich nur vermuthen: doch wohl dadurch, dass er die Reiche, deren Völker diesen Göttern dienen, vernichtet und sie so als ehmächtig erweist. Dadurch kommen diese Völker zugleich zur Erkenntniss Jahves und zu seiner Verehrung v. 11b. Die Differenz dieses v. 11b mit Stellen wie Jes 22ff. Mich 41ff. Zeph 1416 u. a. ist offen anzuerkennen, denn die Behauptung, dass נִינְוֵה אֲרָם ein prägnanter Ausdr. sei für: sie werden jeder von seinem Ort nach Jerus. ziehen, um anzubeten (Keil, Klein.) ist unbegründet. Zu אֲרָם vgl. Jes 4015: offenbar steht אֲרָם im Sinne von Länder überhaupt. Vielleicht steht dieser v. mit seiner Polemik gegen die Götter unter dem Einfluss des Deuteriojes. v. 12 ist jedenfalls nicht grade Forts. zu v. 11, weil אֲרָם so keinen verständigen Sinn giebt, man kann nur zweifeln, ob er Forts. von v. 8—10 oder von 4—7 ist. Im letzteren Fall, der mir der wahrscheinlichere ist, muss man freilich annehmen, dass er in der ursprüngl. Form nicht erhalten ist: die Kīnastrophe ist verloren gegangen, die in 4—7 und in 13—15 hervortritt. Der Anschl. an v. 4—7 empfiehlt sich auch um desswillen, weil der Weg nach Aegypten über Philistaea geht. Wegen v. 13 wird אֲרָם gelesen werden müssen. Zu אֲרָם vgl. Jes 6616. Vielleicht ist der v., der die Kīnastr. nicht hat, verstümmelt, eine Vermuthung, die in ihre Stütze finden könnte, da dies jetzt nicht ohne Bedenken ist, insofern das zur Heraushebung eines Pronom. dienende אֲרָם bezw. אֲרָם sonst unmittelbar auf dasselbe folgt. . . v. 13—15 bringen das Gericht über Assur. Budde hat die vv. als Einschub angesehen, weil sowohl Inhalt wie Sprachgebrauch und Darstellung in spätere Zeit weisen, jenes namentlich, insofern jede Begründung des Gerichts fehlt. Aber auch vv. 4—7 haben eine solche nicht, ohne dass wir doch in diesen vv. und bes. in v. 7 in seiner ursprüngl. Form einen Grund fänden, sie Zeph. abzusprechen. Zudem war in der Zeit des Zeph., nachdem so manche Verkündigung des Gerichts über Assur seit den Tagen des Jes. erfolgt war, eine Begründung zu entbehren: jeder kannte Assur als den Frevler, der Gottes Plan freventlich überschritten hatte. Was aber die Unselbständigkeit der Darstellung angeht, so trifft dieser Vorwurf in gewissem Sinn freilich v. 15, über dessen ursprüngl. Zugehörigkeit man zweifelhaft sein kann. Zu dem auffallenden Juss. v. 13, für das Wellh. lesen will נִינְוֵה vgl. K. § 109, 2b Anm. Am einfachsten wäre es, wenn man annehmen könnte, dass in 12b ein Perf. proph. stand, das durch נִינְוֵה, נִינְוֵה und נִינְוֵה fortgesetzt würde, doch wird diese Annahme durch v. 14 אֲרָם nicht empfohlen. Unverständlich ist אֲרָם בְּאֵר, denn das kann nicht sein allerlei Thiere schaarenweise oder in Masse (Keil, Ew. u. a.) oder »Gethier jeglichen Geschlechts« (Hitz.), da אֲרָם nichts als »Volk« ist. Wahrscheinlich ist der Text verderbt, LXX (τῶν τῶν) Trg. (אֲרָם) scheinen אֲרָם nicht gelesen zu haben, viell. אֲרָם. Jedenfalls lässt sich dem überaus zweifelhaften אֲרָם בְּאֵר keine Stütze für die Aenderung von אֲרָם in אֲרָם (Araber) entnehmen (Wellh.). Zu אֲרָם vgl. K. § 90, 3b. In ähnlicher Weise wie hier werden אֲרָם u. אֲרָם auch Jes 3411 vgl. Ps 1027 erwähnt, aber unsere Stelle ist durchaus eigenartig und der Schluss auf Abhängigkeit unserer Stelle von jener (Budde) ungerechtfertigt. אֲרָם verstehen die Verss. von Pelekan, während אֲרָם sehr zweifelhaft ist: gew. Igel vgl. das entsprechende Wort im Aram. und

auf der Schwelle ¹⁵ Das ist die stolze Stadt, die so sicher dalag, die in ihrem Herzen sprach: ich und keiner mehr. Wie ist sie zur Wüste geworden, zum Lager für die Thiere! Jeder der vorübergeht, wird über sie zischen, wird seine Hand schrecken(?).

3 ¹Wehe der aufrührerischen und besudelten, der gewalthätigen Stadt.

²Sie gehorcht nicht und nimmt keine Zurechtweisung an, auf Jahve vertraut sie

Arab., während Hitz. Cheyne es von der Rohrdommel, Dillmann aber vom Raben versteht. Da es sich um die zerstörte Stadt handelt, so wird man sich die Säulenknäufel als am Boden liegend zu denken haben. ¹⁵ erfordert vor sich den Namen eines Vogels, nicht minder aber muss vor ¹⁵ der Name eines Thieres stehen. Für ¹⁵ ver-muthet Wellh. ¹⁵ vgl. Ewald, und st. ¹⁵ ist offenbar ¹⁵ vgl. Jes 3411 und LXX zu lesen. Ist jene I.A. ¹⁵ richtig, so ist ¹⁵ allerdings auffallend, ob viell. statt dessen ¹⁵ zu lesen ist? Bei der grossen Verwandtschaft unsers v. mit Jes 3411 liegt diese Vermuthung nahe. Der Schl. von v. 14 ist ganz unverständlich. Gewönl. versteht man ¹⁴ vom Cederngetäfel und übers.: denn ihr Cedernwerk hat er entblösst, aber 1) fügt sich dieser Satz des Grundes nicht zum Vorhergehenden, und 2) ist der Ausdruck auffallend: die Wand wird blosgelegt, wenn das Cederngetäfel abgeschlagen wird. Ew. Hitz. u. a. wollten desshalb ¹⁴ vocalisiren, das = ¹⁴ sein soll: »denn er zerstört, legt blos«, aber weder ist diese Erkl. sprachlich möglich, ganz abgesehen davon, dass ¹⁴ nicht = zerstören ist, noch fügt sich auch dieser Satz gut zum Vorhergehenden. Bei der Gleichheit von vier aufeinanderfolgenden Consonanten am Schluss von v. 14 und Anfang von v. 15 ¹⁵ verdient die Vermuthung Buhls Erwägung, dass dieser Schluss von v. 14 vielleicht aus Bruchstücken des folgenden ¹⁵ entstanden ist. v. 15 zeigt einen grossen Mangel an Originalität, er scheint aus gangbaren Phrasen zusammen gesetzt: zu ¹⁵ vgl. ¹⁵ vgl. ¹⁵ bis ¹⁵ findet sich wörtlich Jes 478; ¹⁵ = Jer 5023. 5141; zu ¹⁵ vgl. Jer 198 ¹⁵. Das ¹⁵ in ¹⁵ ist wohl nicht Suff., sondern Bindelaut des stat. constr. vgl. ¹⁵ vgl. K. § 90, 3a; § 152. Bei der Fassung als Suff. ergeben sich Schwierigkeiten, von der gewönl. Bedeut. von ¹⁵ »Nichtsein« aus käme man nicht zu der Auffassung: wie ich ist nichts mehr; ¹⁵ = nur nimmt Suff. nicht an, und die Bedeut. ausser- ist nicht nachweisbar. Zu ¹⁵ vgl. Ez 255. ¹⁵ ist gewiss Gestus des Spottes und nicht sinnverschieden von ¹⁵. Bekanntlich hat sich dies Wort über Ninive nicht erfüllt: die Seythen, welche dies Wort als die Vollstrecker des Gerichts schaut, haben vielmehr die Meder gezwungen, die Belagerung Ninives aufzuheben, vorausges., dass Herodots Nachricht begründet ist vgl. S. 229.

3, 1—13 beschreiben den Zustand der Unbussfertigkeit und Widerspenstigkeit Jerusalems und besonders seiner leitenden Stände, obwohl Jahve es an Nichts, was man von ihm zu erwarten berechtigt war, hat fehlen lassen v. 1—7. Darum weist Jahve auf das kommende grosse Völkergericht v. 8, von dem das über Juda ein Theil ist v. 11ff.: alle übermüthigen Frevler werden ausgerottet, und es bleibt ein demüthiger Rest im Lande, der seinem Gott anhängt und Ruhe und Sicherheit geniesst. Ueber die vv. 9 u. 10 vgl. unten.

Wie v. 2ff. zeigen, ist Jerus. angeredet. Auffallend sind die indeterminirten Partice., die nur als Vocative gefasst werden können: ¹, sie stehen wohl des Nachdrucks wegen vorauf. Zum Partic. ¹ von ¹ = ¹ vgl. K. § 75 Anm. 22. Zu ¹ vgl. Jes 593. v. 2 rechtfertigt das ¹. Zu ¹ vgl. Jer 728: Jahves Stimme, wie sie durch die Propheten an sie ergeht. ¹ in 2b steht absichtlich vorauf: sie vertrauen auf äussere Machtmittel, auf eine Politik von Lag und Trug u. s. w., vgl. des 7, aber nicht auf Jahve, darum kommen sie auch in der Zeit der Noth nicht zu

nicht, und ihrem Gott naht sie sich nicht. ³Ihre Obersten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen, ihre Richter Wölfe des Abends ⁴Ihre Propheten sind Prahler, treulose Menschen, ihre Priester entweihen das Heilige, freveln gegen die Unterweisung. ⁵Jahve ist gerecht in ihrer Mitte, thut keinen Frevel, jeden Morgen lässt er ans Licht treten, was Rechtsens ist, nichts wird vermisst, — aber der Frevler kennt keine Scham. ⁶Ich habe Völker ausgerottet, ihre

ihm. v. 3. 4 wendet sich der Proph. gegen die leitenden Stände: die obersten Beamten sind brüllende Löwen, in jedem Augenblick bereit, sich auf die Beute zu stürzen und zu zerreißen vgl. Ez 192. Prv 2813, ihre Richter לַיְלָה , d. h. am Abend auf Raub ausgehende Wölfe vgl. Hab 18; die Uebers. der LXX von לַיְלָה durch $\eta\gamma\varsigma \lambda\iota\gamma\alpha\mu\alpha\varsigma$ ist offenbar verfehlt, ebenso die Erklärung nach לַיְלָה Jer 56. Zweifelhast ist לַיְלָה gewöhnlich übers. man: welche nichts übrig lassen für den Morgen vgl. verss., aber es ist weder einzusehen, wie לַיְלָה zu dieser Bedeut. kommt, noch was dieser Zusatz soll, in dem auch das Perf. auffallend ist. Offenbar stehen לַיְלָה und בַּבֹּקֶר in einer gewissen Beziehung zu einander, aber die in jener Uebers. angedeutete: die am Abend auf Raub ausgehen und nichts für den Morgen übrig lassen, ist doch wenig wahrscheinlich. Schwally versucht eine Erkl. auf Grund der Num 248 vorliegenden Bedeutung, streicht aber לַיְלָה , so dass er den Sinn gewinnt: welche Knochen zerkaute bis zum Morgens, aber diese Tilgung des לַיְלָה ist gewaltsam, und der God. kein besonders ansprechender. Wahrscheinlich liegen hier Textfehler vor. Auch Jeremja begründet das Gericht über die Proph. mit ihrem eiteln Prahlen (לַיְלָה) und ihren Lügen vgl. 2332. לַיְלָה v. 4 kann nur als Plural zur Bezeichn. des Abstr. aufgefasst werden vgl. לַיְלָה Prv 120, viell. aber ist gradezu an ein Femin. mit der Endung לַיְלָה zu denken. Sie sind treulos, insofern sie eben nicht in den von Jahve gewiesenen Wegen gehen, sondern Lügen verkündigen. לַיְלָה ist alles, was Jahve gehört und mit ihm in Beziehung steht, es will als solches gewerthet werden, statt dessen profaniren es die Priester, die berufenen Hüter von Jahves Eigenth.: sie freveln zugleich gegen die von Jahve ausgehende Unterweisung. Gewöhnlich wird לַיְלָה auf das Gesetz beschränkt, welches den Unterschied zwischen Heiligem und Profanem überall bestimmt, aber zu dieser Beschränkung liegt kein Grund vor: der Vorwurf ist hier kein anderer als bei Hosea, der ja auch den Priestern den Vorwurf macht, dass sie Jahves Thora ausser Acht lassen. 5. 6 betonen demgegenüber, dass Jahves Verhalten einen ganz andern Erfolg hätte haben sollen: wie er an jedem Tage das Seine thut, so hat er es auch an besondern Lebensbeweisen in den gewaltigen, von ihm heraufgeführten Katastrophen in der Gesch. der Völker nicht fehlen lassen. Jahve, der in Jerus. thronende, ist לַיְלָה , insofern er immer dem zwischen ihm und seinem Volk bestehenden Verhältniss Rechnung trug und leistete, was es von ihm erwarten konnte, darauf weist 5b: Jahve lässt an jedem Morgen an's Licht treten, was Rechtsens ist, damit wird auf Jahves erhaltende Thätigkeit in der Welt gewiesen. Freilich lässt sich לַיְלָה sonst nicht nachweisen, auch lässt sich nicht läugnen, dass לַיְלָה auffallend kurz ist nach dem vorhergehenden Satz, der ev. sein לַיְלָה entbehren könnte vgl. zu לַיְלָה Meh 720, aber die von Schwally gegebene Uebers. von לַיְלָה לַיְלָה keinen Tag bleibt er bezw. es aus ist sprachlich schwerlich zu rechtfertigen, die Stelle, auf die man sich gewöhnt, für diesen distributiven Gebrauch von לַיְלָה beruft Am 41, ist keine sichere Stütze vgl. zu d. St. In לַיְלָה ist wohl am einfachsten לַיְלָה als Subj. anzunehmen. Klein. u. a. haben hier schon an die göttl. Strafgerechtigkeit denken wollen, in der er sein Recht dokumentirt, aber diese Auffass. verträgt schon לַיְלָה nicht, sie greift auch dem folgenden v. vor; ebensowenig wird man aber mit Keil an die tägl. Verkündigung seines Willens durch Gesetz und Proph. denken können, dabei kommt לַיְלָה nicht zu seinem Recht. Freilich all solch Thun Jahves war umsonst: die Frevler gingen nicht in sich. v. 6 weist auf die Offenbarungen Gottes in den ausserordentl. Ereignissen der Gesch. In der Meinung,

Zinnen sind zerstört, ich habe ihre Strassen verwüstet, so dass es keinen Wandrer mehr giebt, zerstört sind ihre Städte, ohne Menschen, bewohnerlos. ⁷Ich sprach: nur fürchten möge *sic* mich, möge Zurechtweisung annehmen, nicht möge *ihren Augen* entwandern alles, was ich ihr befohlen habe; doch mit Eifer haben sie ihr verderbtes Wesen getrieben. ⁸Darum harret auf mich, sagt Jahve, auf den Tag, da ich als Zeuge aufstehe, denn mein Recht ist es, Völker zusammenzubringen und Königreiche zu versammeln, um über sie meinen Grimm, alle Gluth meines Zornes auszugiessen, denn durch das Feuer meines Eifers soll die ganze Erde gefressen werden. ⁹*Denn dann will ich den Völkern reine Lippen geben, dass sie alle den Namen Jahves anrufen und ihm ein-*

dass v. 6 schon mitten in das bevorstehende Völkergericht einführt, von dem das über Juda nur ein Theil ist, wollte Budde (StKr 1893 S.395f.) v. 6 nach v. 8 stellen, aber mit Unrecht, denn 1) handelt es sich hier nicht um das zukünftige, sondern um vergangene Gerichte. Da v. 8. 11ff. durchweg Impf. haben, würde das Perf. in v. 6, vorausgesetzt, dass dieser v. mit jenem in ursprüngl. Verbindung stände, auffallend sein. 2) wäre in diesem Fall auch der Schluss von v. 5 bezw. v. 7 überflüssig, denn v. 7 steht zu v. 6 in demselben Verhältniss wie der letzte Satz in v. 5 zu den vorhergehenden. Zu צִיָּוִי vgl. 116, es steht hier für die Burgen und Paläste. צִיָּוִי = צִיָּוִי wie im Aram. Da v. 7 von Niemand beanstandet ist, darf man jedenfalls aus dem Uebergang von der 3. Pers. in v. 5 zu der ersten in v. 6 keinen Grund gegen die Authenticität von v. 6 ableiten. v. 7 betont Jahves Erwartung und andererseits den thatsächl. Thatbestand. Absichtl. erscheinen Cohortative statt der Imperative: es ist eine bittende Mahnung, zu der Jahve seine Liebe treibt. Wie die Israeliten, welche den Untergang der Aegypter geschaut, von Furcht vor Jahve ergriffen wurden vgl. Ex 14:21, so soll es auch jetzt wieder werden. Gewönl. sieht man in יָצָא den Nachs. zu den hypothet. gefassten Cohortativen und לֹא אֶעֱשֶׂה eine Appos. zu יָצָא: »so wird nicht zerstört werden ihre Wohnung, alles was ich ihr befohlen habe«, aber es ist unmöglich לֹא אֶעֱשֶׂה als Appos. zum Vorhergehenden zu fassen. LXX Syr. lasen יָצָא, und dies giebt einen treffl. Sinn: »und nicht soll ihren Augen entwandern alles, was ich ihr befohlen habe«. Zu צִיָּוִי im Sinne von: »zu Grunde gehen, verschwinden, entwandern« vgl. Jos 3:13. 47. 1 Reg 24. Leichter würde allerdings die LA. יָצָא st. צִיָּוִי sein (Graetz). Um den Wechsel zwischen der 2. und 3. Pers. zu vermeiden, wird man im Anfang besser יָצָא und יָצָא lesen. Zu הִשְׁמִיט in Verbindung mit einem andern Verb. = eifrig etwas treiben vgl. Jer 7:13. 117 u. 5., und zu הִשְׁמִיט mit מַלְאָכָיו verderbte Handlungen vollbringen« vgl. Gen 6:12. Ps 141. Bei dieser Sachlage (צִיָּוִי) kann das Gericht nicht ausbleiben v. 8. Gewönl. sieht man in הָיָה die Dulder und Unterdrückten angeredet, aber im Zusammenhange führt nichts auf sie; richtiger wird man wohl hier eine ironische Anrede an die Einwohner Jerus.'s sehen: sie sollen nur auf Jahve warten, der Tag des Gerichts kommt (Hitz.). לֹא giebt temporell gefasst (Hier.) keinen Sinn; aber unmöglich ist auch die Erkl.: wenn ich aufstehe zur Beute d. h. eine Beute zu machen (Keil, Klein.), das ist ein wenig passender Ausdr. für das Strafgericht Jahves, vielm. = אֶעֱשֶׂה: Jahve tritt gegen Jerus. als Zeuge d. i. als Ankläger auf, der ihre Verurtheilung herbeiführt vgl. Meh 12 und zu Mal 2:12. 35. מִשְׁפָּט kann aber nicht das Recht sein, das Jahve ans Licht bringen will (Keil), sondern es ist das Recht, das ihm zukommt: als der Weltenrichter hat er das Recht, die Völker vor seinen Richterstuhl zu fordern und über sie die Schale seines Zornes auszugiessen. Statt לֹא אֶעֱשֶׂה ist dem אֶעֱשֶׂה entsprechend mit LXX zu lesen אֶעֱשֶׂה. Das Weltgericht spielt hier dieselbe Rolle wie c. 12f.: das Gericht über Juda ist nur eine Episode des grossen Gerichts. v. 9f. schliessen sich an v. 8 auf keine Weise an, vielmehr unterbrechen diese vv. den Zusammenhang zwischen v. 8 und 11, denn v. 11 führt den mit v. 8 begonnenen Ged. fort.

trächtig dienen. ¹⁰ Von jenseit der Ströme von Kuš werden . . . mir meine Gaben bringen.

¹¹ An jenem Tage wirst du nicht zu Schanden werden ob all deiner Thaten, damit du treulos an mir gesündigt hast, denn dann will ich aus deiner Mitte deine übermüthig Frohlockenden entfernen, und nicht wirst du ferner auf meinem heiligen Berge übermüthig sein. ¹² Und ich lasse in deiner Mitte ein demüthiges und gebeugtes Volk übrig, *die* beim Namen Jahves ihre Zuflucht suchen. ¹³ Der Rest Israels wird keinen Frevel vollführen und keine Lüge reden, und nicht wird sich in ihrem Munde eine Zunge des Trugs finden, sondern sie werden weiden und lagern, ohne dass einer sie aufschreckt.

Beide vv. bilden eine Parallele zu 211. שָׁמַיִם בְּיָמֶיךָ ist Gogens. zu שָׁמַיִם שְׁמִי Jes 65, demnach ist jede Auffassung verfehlt, die bei בְּיָמֶיךָ an Gott denkt vgl. Hofm. Schriftbew. II, 2 S. 573f. Zu שָׁמַיִם mit שָׁל vgl. ISam 109, wo sich das mit שָׁל identische שָׁל findet. קָרַב קָרַב ist immer Bezeichnung für die Verehrung Jahves vgl. Gen 426. 128 u. ö. v. 10 weist auf das Huldigungsgeschenk, das die Heiden Jahve bringen werden. Zu שָׁמַיִם שְׁמִי v. 10 vgl. Jes 181: gedacht ist an den Nil und Astaboras, und der Verf. weist damit auf die Heiden im äussersten Süden. שְׁמִי שְׁמִי meine d. i. die mir zukommende Gabe, wodurch sie ihn als König anerkennen vgl. ISam 1027. II Sam 82. Keil hat שְׁמִי שְׁמִי als Obj. zu שָׁמַיִם gefasst, שְׁמִי aber als Appos., er findet hier den Ged.: die bekehrten Heiden bringen die in alle Welt zerstreuten Glieder der Gottessgemeinde Jahve als Speisopfer dar, aber weder macht die Stellung diese Auffassung wahrscheinlich, noch kann שְׁמִי שְׁמִי Bezeichnung der zerstreuten Exulanten sein. Offenbar ist שְׁמִי שְׁמִי vielmehr Subj. zu שָׁמַיִם, ohne dass freilich die Worte sicher zu deuten wären. Gewöhnl. übers. man שְׁמִי שְׁמִי = meine Anbeter, doch müssen die Vertreter dieser Erkl. zugeben, dass für diesen Begriff niemals dieser Ausdr. im AT. vorkommt. Noch weniger lässt sich mit שְׁמִי שְׁמִי anfangen, wahrscheinlich liegen hier Textfehler vor.

v. 11 führt den Ged. von v. 8 fort. שָׁמַיִם שְׁמִי weist zurück auf שָׁמַיִם שְׁמִי v. 8. Was aber ist der Sinn von שָׁמַיִם שְׁמִי? Unmöglich der: du wirst dich nicht zu schämen brauchen all deiner Frevelthaten, weil sie nicht mehr vorkommen (Keil vgl. Ew.), oder weil in dem seligen Gnadenstand, den Gott herbeiführe, die Selbstverdammung keinen Raum mehr habe (Or.), vielm. ist wohl שָׁמַיִם wie oft in objectivem Sinn zu fassen vgl. Jer 236. Ps 226 u. ö.: du wirst nicht zu Schanden werden ob aller deiner Thaten; die Strafe, welche alle verdient hätten 12ff, wird durch Vertilgung der Hauptschuldigen von den Uebrigen abgewendet (Stein.). Will man שָׁמַיִם שְׁמִי nicht in diesem objectiven Sinn fassen, so bleibt nur die Möglichkeit שָׁמַיִם zu vocalisiren: da Jahve die Uebermüthigen zu vertilgen beschlossen hat, so wünscht er, das Volk möchte jenes Tages voll Scham und Reue in sich gehen, damit nicht im Allgemeinen Jerus. in das Schicksal jener mitverwickelt werde (Stein.). Gegen die subjective Fassung von שָׁמַיִם שְׁמִי macht Hitz. mit Recht geltend, dass nach v. 5b diese Auss. nicht nur auffallend wäre, sondern dass die folgende Begründung auch eher die gegentheilige Aussage erwarten liesse, insofern beschämende Erinnerung ein vorzügliches Mittel ist, den Hochmuth zu dämpfen. Angeredet ist natürlich Zion vgl. v. 1ff. שָׁמַיִם wie שָׁמַיִם und שָׁמַיִם vom frevelhaften Uebermuth, der keine Schranken kennt vgl. Jes 316. 98. Ps 102 u. ö. und zu שָׁמַיִם שְׁמִי vgl. Jes 133. In 11b liegt die Hindeutung auf das über Juda kommende Sichtsgericht, das ein Theil jenes grossen die ganze Erde in Mitleidenschaft ziehenden Gerichts ist vgl. v. 8. 12ff. Den Gogens. zu den שָׁמַיִם שְׁמִי bildet שָׁמַיִם שְׁמִי v. 12 die frommen und stillen Dulder. Wahrscheinl. ist mit Graetz und Wellh. שָׁמַיִם st. שָׁמַיִם zu lesen: die vorher erwähnten Dulder werden näher beschrieben, und es wird damit auf die Hauptursache ihrer Bewahrung, nicht aber die Folge derselben hingewiesen, erst v. 13 weist auf ihr ferneres

¹⁴Jahve, Tochter Zion, juchze, Israel, und freue dich von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem. ¹⁵Jahve entfernt deine *Widersacher*, beseitigt deinen Feind, König Israels ist Jahve in deiner Mitte, du wirst fernerhin kein Uebel *erleben*. ¹⁶Au jenem Tage wird man zu Jerusalem sagen: fürchte dich nicht, Zion, nicht mögen deine Hände sinken. ¹⁷Jahve, dein Gott, ist in deiner Mitte, ein hilfreicher Held. Er wird frohlocken über dich in Freude, *dich erneuern* (?) in seiner Liebe, wird jubeln über dich in Wonne *wie am Tage des Festes*. ^{18b}(Wehe, wer über sie Spott aussprechen wird!) ^{19a}Siehe,

Verhalten hin. Zu לֹא יִפְּסֹן vgl. Jes 26a, Job 312s. Zu v. 13 vgl. Jes 3315f. Ps 152ff. v. 13b giebt keine Begründung zu 13a, sondern bildet den Gegens.: sie werden sich einander kein Unrecht thun, sich das Leben nicht gegenseitig erschweren, sondern ein idyllisches Leben führen, ungekränkt und ungestört (Hitz.). Frevler, die sie aufschrecken konnten (יִפְּסֹן), giebt es unter ihnen nicht.

v. 14—20 eine Trostrede, welche sich an die vom Gericht Niedergebeugten, an die in der Zerstreuung Lebenden richtet: Jahve hebt die Gerichte auf, führt die Zerstrenten zurück, und Israel, das einst eine Schmach unter den Völkern war, soll wieder zu Ruhm und Ehre gelangen. Schon dieser Inhalt des Stückes, der das Exil voraussetzt, macht die Abfassung desselben durch Zephania zur Unmöglichkeit. Das Stück zeigt auch nicht denselben Sprachgebrauch wie die ächten Reden, wohl aber im ganzen Ton und Inhalt starke Berührung mit Deuter. vgl. Kuenen II § 78. v. 14 redet zwar wie v. 1 Zion an, aber die Situation ist eine total andere: dort handelt es sich um das von Sünden bedeckte Zion, das erst dem Gericht verfallen soll, hier um das vom Gericht lange Zeit gebeugte vgl. v. 15ff. Zu לֹא יִפְּסֹן neben לֹא יִפְּסֹן vgl. schon v. 13. LXX hat freilich לֹא יִפְּסֹן gelesen. Wie לֹא יִפְּסֹן v. 16 zeigt, sind die Perf. v. 15 als prophetica zu fassen. Treffend vocalisirt Wellh. v. 15 לֹא יִפְּסֹן , was durch לֹא יִפְּסֹן als wahrscheinlich gestützt wird, und zum Part. Po. לֹא יִפְּסֹן vgl. Job 913. לֹא יִפְּסֹן = beseitigen, wegschaffen ist nicht zu beanstanden, mit Unrecht vermuthet Schwally auf Grund der LXX לֹא יִפְּסֹן , ihr $\text{ἐκλείπονται οἱ ἐξ ἡμερῶν ἐξ ἡμερῶν οὐκ ἔστιν ὁμοιωτός αὐτοῦ}$ ist offenbar freie Uebers. des hebr. Textes, grade wie לֹא יִפְּסֹן durch ἀδελφότης αὐτοῦ wiedergegeben wird. Israels König ist nun Jahve in seiner Mitte, der es in Zukunft vor allem Uebel zu schützen wissen wird. Statt לֹא יִפְּסֹן ist wohl mit LXX לֹא יִפְּסֹן zu lesen. Zu לֹא יִפְּסֹן sehen = erfahren vgl. Jer 512 und bes. Ps 9015. Prov 2712, wo sich לֹא יִפְּסֹן in derselben Verbindung mit לֹא יִפְּסֹן bzw. לֹא יִפְּסֹן findet. In v. 16 ist לֹא יִפְּסֹן Vocat. und zu 16b vgl. HSam 41. Jes 137. Jer 621 u. ö. v. 17 bringt die sachl. Begründung zu der Mahnung v. 16: Jahve in Zions Mitte ein hilfreicher Held. Zion, dessen Gemeinde jetzt nur aus den treuen Verehrern besteht, die in Jahves Wegen wandeln, ist ein Gegenstand seiner Freude vgl. Jes 6519. 621. Jer 3211. Schwierig ist לֹא יִפְּסֹן . Keil, Orelli u. a. übers.: er wird schweigen in seiner Liebe, aber das ist neben dem sofort folgenden לֹא יִפְּסֹן unmöglich. Buhl will vgl. LXX Syr. לֹא יִפְּסֹן lesen, und לֹא יִפְּסֹן sieht er als Obj. dazu an vgl. Ew. 232d: er wird seine Liebe erneuern, aber 1) sind die von Ew. angezogenen Beispiele לֹא יִפְּסֹן , לֹא יִפְּסֹן , לֹא יִפְּסֹן , לֹא יִפְּסֹן unserm לֹא יִפְּסֹן nicht genau analog, 2) lassen die parallelen לֹא יִפְּסֹן und לֹא יִפְּסֹן eine andere Auffass. des לֹא יִפְּסֹן erwarten und 3) paßt der so gewonnene Sinn schlecht zwischen den vorhergehenden und folgenden Ged. Jener zweite Fehler wird bei der von LXX und Syr. vertretenen LA. לֹא יִפְּסֹן vermieden: er wird dich erneuern in seiner Liebe: auch Hitz. vermeidet ihn, welcher erkl.: er wird in seiner Liebe Neues thun, das noch nicht da gewesen ist, aber weder ist diese Bedeutung gesichert — der Begriff des Unerhörten, Ausserordentlichen liegt nicht in לֹא יִפְּסֹן — noch will diese Auffass. sich gut in den Zusammenhang und zu den parallelen Verben fügen. Es liegt vielleicht eine Verderbniss des Textes vor. Der Anfang von v. 18 ist unverständlich. Wäre לֹא יִפְּסֹן Obj. zu לֹא יִפְּסֹן , so sollte man doch

ich mache den Gerechten allen, die dich quälen (^{18a}) und raffte fort, die dich *schlugen*. ^{19b} In jener Zeit da helfe ich dem Hinkenden, und das Zerstreute werde ich sammeln, und ich will sie zum Gegenstand des Preises und zu dem des Rühmens auf der ganzen Erde machen. ²⁰ In jener Zeit will ich euch bringen, und in *jener*²⁰ Zeit will ich euch sammeln, denn ich mache euch zum Gegenstand des

die Wiederaufnahme durch ein Suff. erwarten, ganz abgesehen davon, dass der Zweck dieser scharfen Heraushebung nicht ersichtlich ist. Und was sollte es heissen: die Gedruckten fern von der Versammlung versammle ich? LXX und Syr. haben כִּי יָבֹאוּ לְךָ וְלֵעַד לְךָ gelesen und mit dem Schl. von v. 17 verbunden: er wird über dich frohlocken in Jubel wie am Festtage. Zu כִּי יָבֹאוּ als Bezeichnung eines Freudenfestes vgl. Zeh 8:19. LXX und Syr. lasen dann וְאֶתְכֶם, und wahrscheinl. das LXX וְאֶתְכֶם st. וְאֶתְכֶם st. הוּא, während sie st. אֲנִי wohl מִי אֲנִי hatte. Die eingetretenen Verderbnisse erklären sich leicht und es lässt sich für diesen Text der LXX die Thatsache anführen, dass v. 17f. so klar die Kīnastrophe erkennen lassen: | בָּרַח רִשְׁטָה | נִמְצָא בְּקִידָה | זָמַן אֱלֹהִים בְּקִידָה | שָׂשׂ עֲלֵי בִשְׁתָּה || דִּישָׁן בְּאַחֲרָיו || יָזַל עֲלֶיךָ בָּרוּחַ כִּי־סוּר || וְאַחֲרָיו מִנִּיךְ || הוּא מִי שֶׁאֵין עִלָּה הָיָה |

Zu dem Uebergang von der dritten Person zur ersten Pers. vgl. v. 5 und v. 7; der letzte Satz ist als Ausruf zu fassen, bei dem der Wechsel von der Anrede zur Rede in der dritten Person sich leicht verstehen lässt. Die Hauptschwierigkeit des Textes liegt im 2. Theile. Weder will וְאַחֲרָיו als Fortführung des vorhergehenden עַל passen, noch auch gewinnen wir so einen im Zusammenhang brauchbaren Sinn. Da man zu v. 19a ungern ein paralleles Glied vermisst, so scheint mir die Vermuthung erwägenswerth, dass וְאַחֲרָיו מִנִּיךְ ein aus v. 19 versetztes Glied ist, das vielleicht vor בָּרַח הָיָה seine Stelle hatte; natürlich ist dann dem גִּישָׁן entsprechend גִּישָׁן zu lesen vgl. Jes 50:6, jenes כִּי aber, durch das das erste Verglied überfüllt würde, ist als das kürzere Glied zu ziehen. Da כִּי יָבֹאוּ sowohl וְאֶתְכֶם ausser der Kīnastrophe steht — es fehlt das zweite Glied dazu — als auch עֲלֵיהֶם st. eines zu erwartenden עֲלֵיךְ hat, so haben wir in diesem Ausruf vielleicht die Glosse eines Lesers. Der MT. in v. 19a ist ebenfalls verderbt, denn עַל עַם giebt keinen Sinn, auch dann nicht, wenn man mit LXX לִפְנֵי עַם st. אֶת עַם lesen wollte; doch aber nach Meh 5:14 im Sinne von עַם נֶגֶץ zu erklären (Hitz., u. a.) ist unmöglich. Viell. ist die Vermuthung von Graetz richtig, der nach עַם ein פֶּה ausgefallen glaubt, so dass demnach v. 19a zu lesen wäre: | הִנֵּה עַם כָּלוּ אֶת כָּל מִינוֹךְ | »siehe ich mache den Garaus allen, die dich peinigten und raffte fort (in jener Zeit) die dich schlugen.« Zu וְאַחֲרָיו vgl. ISam 15:6. Ez 34:29. In v. 19b ist Jahve als sorgender Hirt gedacht vgl. zu Meh 4:6. 7. Da בָּרַח בְּנוֹ הָיָה bzw. בָּרַח בְּנוֹ הָיָה gewöhnlich am Anfang und nicht am Ende eines Satzes steht vgl. v. 20, so ist vielleicht besser auch hier בָּרַח בְּנוֹ הָיָה zum folgenden zu ziehen, so hätten wir auch hier dieselbe Strophiform wie vorher. Zu dem Waw consec. nach der vorausgehenden Zeitbestimmung vgl. Ex 16:6f. Ew. § 344b. Der Schluss von v. 19 ist wieder nicht in Ordnung; man kann nicht übers.: in allen Ländern ihrer Schmach, denn weder kann בָּרַח von חֻצֵּי abhängig sein (Hitz.), was der Artikel verbietet, noch kann es als Apposition zu חֻצֵּי gefasst werden (Philippi status constr. S. 37). Ebenso wenig kann man בכל החוצות בָּרַח als Relativs. ansehen, der das Suff. in שָׂשׂוֹת näher bestimmt. Nöldecke (Gött. gelehrte Anz. 1871 S. 896) wollte in שָׂשׂוֹת streichen und בָּרַח zum Obj. machen; wahrscheinlicher scheint mir die Annahme, dass בָּרַח eine in den Text gedrungene Glosse zum Obj. des Satzes (Schwally), oder vielleicht aus שָׂשׂוֹת שָׂשׂוֹת entstanden ist (Weilh.). v. 20 ist im Wesentlichen mit v. 19 identisch, und zwar nicht nur den Gedanken, sondern auch den Worten nach. Freilich ist insofern eine kleine Differenz, als das Obj. in v. 20 umfassender ist: בָּרַח הָיָה וְהַעֲלֵם וְהִסְתֵּר. Auffallend ist das Fehlen der Ortsangabe in v. 20a vgl. Jes 14:2. In קָמוּ muss ein Textfehler vorliegen, man erwartet אֶתְכֶם אוֹתָם. Andere haben freilich כִּי lesen wollen, aber zu dieser Zeitbestimmung: zur Zeit, wo ich

Rühmens und des Preises unter allen Völkern der Erde, wenn ich eure Gefangenen vor euren eignen Augen zurückführe, sagt Jahve.

euch samiales würde ein Hauptverbum fehlen. Es wäre auch nicht gerathen, durch leichte Aenderung des folgenden diese Zeitbestimmung mit 20b zu verbinden, weil 20b seine eigene Zeitbestimmung am Schlusse des v. hat. Ich vermuthe, dass 20a ursprüngl. nur ein Satz war, denn das doppelte בָּנֵי und בָּנֵי ist sehr auffallend. לְעֵינֵיכֶם vor euren Augen, d. h. so, dass ihr es sehet und erlebet vgl. אֶחָד = erleben v. 15. Statt שְׂבִיחֵיכֶם ist offenbar שְׂבִיחֵיכֶם zu lesen.

Haggai.

§ I. Das Buch des Propheten.

Das Buch des Propheten enthält drei kurze Reden, die sämmtlich den Tempelbau zum Gegenstand haben, wozu als Anhang ein kurzes Wort kommt, das sich auf Zerubbabel bezieht. Die erste Rede c. 11—15 aus dem 2. Jahr des Darius am ersten des sechsten Monats, die an Zerubbabel, den Landpfleger Judas und an den Hohenpriester Josua gerichtet ist, weist die Einrede der Juden, dass die Zeit zum Tempelbau noch nicht gekommen sei, zurück mit dem Hinweis auf ihre eigenen getäfelten Häuser und die Noth der Gegenwart, die nur wegen ihrer Lässigkeit gegen Jahve über sie gekommen ist, v. 1—11. Haggais Ermahnung war von Erfolg: am vierundzwanzigsten desselben Monats begann man Hand an das Werk zu legen.

Die zweite Rede c. 21—9 stammt aus dem siebenten Monat und zwar vom einundzwanzigsten Tage. Haggai tritt hier der umsichgreifenden Muthlosigkeit entgegen, man meinte, alle Mühe sei umsonst, weil man doch nichts Ordentliches zu Stande bringen würde. Er weist demgegenüber darauf hin, wie Jahve in Bälde die Zeit der Vollendung heraufführen wird, so dass die Kostbarkeiten aller Völker nach Jerus. kommen, und so die Herrlichkeit dieses Tempels grösser werden wird als die des ersten. Während aber die ganze Welt ringsum von der Erschütterung ergriffen ist, wird in Jerusalem Friede sein, so dass man in Ruhe den Tempel bauen kann.

Die dritte Rede endlich ist am 24. des 9. Monats gehalten und nimmt den in der ersten Rede schon berührten Ged. wieder auf, dass aller Unsegen, den sie erfahren, daher rührt, dass sie sich zu wenig um Jahve gekümmert, ihre Selbstsucht hat alles in ihre ungöttlichen Kreise gezogen. Das können sie deutlich an ihren bisherigen Misserfolgen erkennen. Von nun an soll das aber anders werden: die Erde wie die Fruchtbäume werden ihren Ertrag geben.

In einer zweiten Rede an demselben Tage weist der Proph. auf die in Kurzem bevorstehende Erschütterung der ganzen Welt hin: Jahve wird die Macht der Heidenreiche vernichten, einer wird durch das Schwert des andern fallen. Den Zerubbabel aber legt Jahve an wie einen Siegelring, denn ihn hat er erwählt.

§ 2. Wirksamkeit des Propheten.

Nach den in unserm Buch erhaltenen Nachrichten wirkte Haggai im zweiten Jahr des Darius d. h. im Jahre 520.

Als Cyrus nach der Eroberung Babels den Juden die Erlaubniss zur Rückkehr nach Palästina gab, machten zwar nicht alle von derselben Gebrauch — vielmehr blieb ein beträchtlicher Theil und gewiss die wohlhabendsten vgl. Zeh 6^{ff.} im Exil zurück, — immerhin kehrte doch ein sehr erheblicher Theil zurück, an ihrer Spitze Šešbašar, der Fürst von Juda vgl. zu 13, der von Cyrus zum Landpfleger ernannt war, und der Hohepriester Josua; daneben zwölf Aelteste nach der Zahl der zwölf Stämme, denn diese Zurückkehrenden sahen sich als die Nachfolger von Gesamtisrael an. Die hochgespannten Erwartungen, von denen diese Leute bewegt waren, gingen nicht in Erfüllung. Sie glaubten, dass nun die von den Proph. verkündigte Vollendungszeit angebrochen sei; statt dessen erwarteten sie Noth und Sorge allerlei Art. Zwar wurden sie von den im Lande Zurückgebliebenen freundlich aufgenommen, aber die Exulanten hielten sich ängstlich von ihnen, deren Frömmigkeit und Religion ihnen bedenklich war, zurück und schlossen sich wie im Lande des Exils eng zusammen. Die Ernten waren ausserordentlich schlecht, und der Verdienst, der sich ihnen etwa darbot, gering, so dass sie alle Mühe hatten, das für ihren Bedarf Unerlässliche zu erschwingen vgl. Hag 1^a. 2^{ff.}, Handel und Wandel ruhten so gut wie vollständig wegen der allgemeinen Unsicherheit; es scheint auch an Uneinigkeit und Feindschaft in der neuen Gemeinde selbst nicht gefehlt zu haben vgl. Zeh 8¹⁰. Es war daher kein Wunder, dass Niemand in den ersten Jahren an den Tempelbau dachte, sondern man begnügte sich zunächst mit dem an heiliger Stätte errichteten Altar, auf dessen Erbauung sich vielleicht die von Šešbašar Esr 5¹⁶ berichtete Thätigkeit beschränkte. Das ist um so begreiflicher, wenn wir bedenken, dass diese Exulanten Jahrzehnte hindurch in der Fremde ohne Tempel und Altar ihre Religion zu bewahren gelernt hatten. Freilich findet sich im Esrabuch die Vorstellung, dass diese Exulanten schon im zweiten Jahr nach ihrer Rückkehr den Grund zum Tempel gelegt hätten, und dass lediglich die Feindschaft der Samaritaner die Ursache gewesen sei, dass er bis zum 2. Jahr des Darius liegen geblieben sei, wo man ihn endlich wieder aufgenommen und im 6. Jahr glücklich zu Ende geführt habe. Aber diese Anschauung geht lediglich auf den Chronisten zurück Esr 3. 41—5. 6^{14b}, weder die aramäische Quelle des Esrabuches in ihrer ursprünglichen Gestalt, noch auch die als primäre Quellen in Betracht kommenden Bücher Haggai und Zacharja 1—8 wissen von einer Inangriffnahme des Baues im zweiten Jahr nach der Rückkehr und einer Wiederaufnahme im zweiten Jahr des Darius, sondern nach diesen erfolgte erst im zweiten Jahr des Darius der wirkliche Beginn des Tempelbaus vgl. Schrader in StKr 1867, S. 460 ff., und zwar wesentlich auf den Antrieb des Haggai und Zacharja vgl. Esr 52, welche den religiösen Eifer zu wecken und lebendig zu erhalten verstanden. Haggai betonte, wie in ihrer Lässigkeit in Bezug auf den Tempelbau die Ursache ihres Unsegens, den sie bisher erfahren, liege, wie aber

Jahve von nun an sie segnen werde, und alle Bedenken, die sich regten, dass die vorhandenen Mittel doch nicht ausreichen, dass man nichts Ordentliches zu Stande bringen werde, wurden von ihm beseitigt durch den Hinweis auf die bald beginnende messianische Zeit, die in Folge der von Jahve hervorgerufenen Erschütterung der Erde und des Sturzes der Heidenreiche sich einstellen wird. Zerubbabel sei der von Jahve Erwählte, den er wie einen Siegelring schützen werde. Was hat diese Propheten veranlasst, grade jetzt mit solchen Hoffnungen hervortreten und auf den Tempelbau zu dringen? Wellhausen hat die Anschauung vertreten, dass, während die älteren Propheten durch historische Ereignisse bestimmt seien, während sie an den Wendepunkten der Gesch. auftreten, dies bei Haggai und Zacharia anders sei, sie nehmen lediglich ihren Ausgangspunkt vom Tempelbau, von der Erschütterung des Perserreichs zu Anfang der Regierung des Darius Hystaspis merke man bei ihnen nichts. Aber mit Recht hat Ed. Meyer auf Stellen wie 27.20 hingewiesen, in denen er die Andeutung findet, dass die grosse Erschütterung der Welt, in Folge deren die Vollendungszeit kommt, sich vorbereitet, und insofern erkannten sie es als ihre Aufgabe, eben jetzt den Tempelbau in die Hand zu nehmen. Darius in seiner grossen Behistuninschrift hat uns ausführliche Nachrichten über die gewaltige Erschütterung des Perserreichs in dieser Zeit gegeben. Die Ermordung des falschen Smerdis 521 gab den Anstoss dazu. Während Darius sich gegen den babylon. Usurpator Nidintubal wandte, fielen Persien, Susiana, Medien, Assyrien, Armenien, die Parther, die Marger, die Sattagyden und die Saken von Darius ab. Der Meder Phraortes riss Armenien, Assyrien, Parthien und Hykanien an sich; bei den Persern erhob sich ein zweiter falscher Smerdis und setzte sich in Arachosien fest; bei den Sargatiern und Margern erhoben sich selbständige Prätendenten. Ende Januar 520 eroberte Darius Babylon und zog dann im Sommer gegen Phraortes, während der zweite falsche Smerdis durch Artavardiya niedergeworfen wurde. Während dieses Zuges gegen Phraortes fielen die Babylonier zum zweiten Mal ab unter Aracha, der sich wie Nidintubal für einen Sohn Naboneds ausgab und Nebucadnezar III. nannte. Es gelang dem Feldherrn des Darius, Vindafrä, diesen Aufstand niederzuwerfen, so dass im Frühjahr 519 Darius wieder in seinem ganzen Reiche als Herrscher anerkannt wurde. Dass diese Begebenheiten den Juden unbekannt geblieben sein sollten, ist völlig undenkbar: grade je mehr einerseits die Gegenwart es ihnen zum Bewusstsein brachte, dass ihre hochgespannten Hoffnungen sich nicht erfüllt hatten, und je mehr andererseits die Weissagungen des Proph. von grossen Weltererschütterungen gesprochen, aus denen das Vollendungsreich hervorgehen werde, um so mehr werden Männer wie Haggai und Zacharia ihr Augenmerk auf die Ereignisse der Zeit gerichtet haben. Sie waren ihnen das Anzeichen, dass jetzt für sie die Zeit gekommen sei, das Werk des Tempelbaus in die Hand zu nehmen, werde doch binnen kurzem die Bewegung alle Völker ergreifen und damit der Kampf aller gegen alle beginnen, in Folge dessen das heidnische Weltreich zusammenbrechen wird. Wohl gelang es den Persern verhältnissmässig schnell dieser Bewegung Herr zu werden, aber Ed. Meyer weist mit Recht darauf hin, dass man in Judäa von den Siegen zunächst wohl nur dunkle Kunde gehabt, und den officiellen

Siegesnachrichten, nachdem die Hoffnung einmal lebendig geworden war, Zweifel entgegengesetzt haben wird, er erinnert auch daran, wie das letzte Orakel des Zacharja vom 4. 9. 518 deutlich die inzwischen eingetretene Wendung der Dinge offenbart und zeigt, wie man sich mit der bitteren Enttäuschung auseinander zu setzen suchte vgl. Ed. Meyer Entstehung des Judenthums 1896, S. 79 ff. Nach alledem kann darüber kein Zweifel sein, dass auch bei Haggai und Zacharja wie bei den vorexilischen Propheten politische Ereignisse bestimmend für ihr Auftreten gewesen sind. Im Uebrigen unterscheiden sich diese Propheten in nicht zu verkennender Weise von ihren Vorgängern vor dem Exil.

§ 3. Charakteristik und religiöse Bedeutung des Haggai.

Ein wesentlicher Unterschied dieses ersten nachexilischen Propheten von den vorexilischen, von denen sich diese Zeit scharf geschieden wusste vgl. zu Zech 14, besteht darin, dass die letzteren in erster Linie Bussprediger sind, welche die Aufgabe haben, das Volk zur Umkehr zu rufen und dem verstockten Zeitgenossen Gottes in nächster Nähe bevorstehendes Strafgericht zu verkündigen. Anders ist das bei Haggai und Zacharja. Nicht der Ruf zur Busse und die Verkündigung des bevorstehenden Gerichts bildet den Mittelpunkt ihrer Predigt, vielmehr liegt der letztere Ged., dass Israel abermals von Jahve vernichtet werden könnte, ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises, weil sie der Ueberzeugung leben, dass die in der Gemeinde lebendige Wahrheit zum Sieg über die Welt kommen muss; sie gehen auch nicht darauf aus wie ein Amos u. a. das übermüthige, auf äussere Machtmittel vertrauende Geschlecht zu demüthigen — zu einer solchen Predigt fehlten die historischen Vorbedingungen —, sondern ihr ganzes Bestreben richtet sich darauf, den Mut ihrer Zeitgenossen neu zu beleben. Darum tritt jetzt die Verheissung in den eigentlichen Mittelpunkt ihrer Predigt, die Busspredigt kommt nur nebenbei in Betracht, wie sich das bei Zacharja darin zeigt, dass er ohne einen Uebergang zu machen, sofort zu den Verheissungen sich wendet. Beide, Haggai und Zacharja, setzen mit dem vollendeten Tempelbau den Anbruch der messianischen Zeit, und bei beiden erscheint der Davidide Zerubbabel als der verheissene messianische König, eine Erscheinung, deren Gründe bei Zacharja uns ziemlich deutlich entgegentreten. Vorbedingung für diese messianische Zeit ist bei beiden eine in kurzem bevorstehende Erschütterung der gesammten Welt und Vernichtung nicht etwa eines d. i. des persischen Reiches, sondern der heidnischen Reiche überhaupt. Es treten uns eben hier die ersten Anfänge von jenem Gegensatz von Gottes- und Weltreich entgegen, den Daniel in voller Schärfe bietet: die Jahrzehnte lange Feindschaft, welche die Juden erfahren hatten und noch erfuhren, und die wenigstens zum Theil ihren Grund in dem religiösen Gegens. hatte, war die Ursache zu dieser Erscheinung.

Bei beiden Propheten treten uns die ersten Anzeichen der absterbenden Prophetie entgegen. Als solche ist gewiss das Schwinden der Unmittelbarkeit des prophetischen Inspirationsbewusstseins anzusehen, das sich in dem unermüthlichen Eifer zeigt, mit dem beide Propheten betonen, dass das von ihnen ver-

kündigte Wort eben Jahves Wort ist. Dass endlich die veränderte Stellung, welche Tempel und Cultus in dieser Zeit einnehmen, bestimmend dafür gewesen sind, dass die Frage des Tempelbaus in der prophetischen Predigt im Mittelpunkt steht, — das bedarf keiner ausführlicheren Darlegung. Bei Haggai ist in dieser Beziehung 210ff. charakteristisch, wo der Proph. darlegt, dass mehr Eifer für das Heilige d. i. den Tempel u. s. w. allein ihnen helfen könne.

§ 4. Die Litteratur.

A. Köhler Die nachexilischen Propheten I Haggai 1865. L. Reinke Der Prophet Haggai 1868. W. Pressel Commentar zu den Schriften des Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870. W. Böhme in ZATW VII, 215 ff.

1 ¹Im zweiten Jahre des Königs Darius, im sechsten Monat am ersten Tage des Monats, erging Jahves Wort durch den Propheten Haggai *also: sage* zu Zerubbabel, dem Sohn des Šealthiel, dem Landpfleger von Juda, und zu

Cap. I. Die Ermahnung zum Tempelbau und ihr Erfolg.

Im vollen Gegensatz zu seinen Volksgenossen, welche mit Rücksicht auf die bedrängte Gegenwart die Zeit zum Tempelbau noch immer nicht für gekommen hielten, weist Haggai darauf hin, dass umgekehrt alle Bedrängnisse der Gegenwart ihren Grund darin haben, dass sie den Tempel noch nicht wiederaufgebaut haben, so dass Jahve in ihrer Mitte auch nicht wohnen kann v. 1—11.

Die Ueberschrift v. 1 ist integrierender Bestandtheil des Abschnittes. Die Art der Datirung weicht von der der vorexilischen Zeit stark ab. Während in der vorexilischen Zeit das bürgerliche Jahr von Herbst bis Herbst gerechnet wurde, beginnt man in der exilischen Zeit, unter dem Einfluss der Babylonier, das bürgerl. Jahr vom Frühling an zu datiren, und während man ehemals die Monate mit ihren althebräischen Namen (Abib, Ziv u. s. w.) nannte, bezeichnete man jetzt die Monate durch Zahlen, denen noch später auch die babylonisch-syrischen Namen beigesetzt werden. Dieser sechste Monat entspricht also etwa dem September vgl. Wellhausen Prolog.³ S. 110 und m. Archaeologie I, S. 218ff. Zu **וּבַשְּׁנֵי שָׁנִים שְׁנֵי שָׁנִים** als stat. constr.-Verhältniss vgl. K. § 134, 4 Aum. **דָּרְיָוִשׁ** ist Hebraisirung des keilinschriftlichen Dārayavauš = Darius, Sohn des Hystaspes. Zu **בְּרִי זְרֻבָּבֶל** vgl. Hos 12. LXX hat nach **הָיָה הָיָה** noch gelesen **אֶת־הָאֵלֹהִים**, ein Zusatz, der durch 21. 10. 20 als ächt erwiesen wird. Zu **וְהָיָה כִּן שְׁמִינִי** vgl. IChr 319, wo **וְהָיָה כִּן שְׁמִינִי** als Vater genannt wird, während Esr 52 mit Hag 12 stimmt. Fälschlich hat Wellh. diesen Zerubbabel mit dem Esr 18. 11. 514. 16 genannten Šešbašar identificirt, unter dem als **הָיָה לְהָשִׁיב** die Rückkehr der Gola mit Erlaubniss des Cyrus erfolgte. Zunächst ist Wellh.'s Vermuthung zweifellos richtig, dass **שְׁמִינִי** kein iranischer, sondern ein babylonischer Name ist, und zwar hat Ed. Meyer auf Grund der LXX, spec. des cod. Luc.

Jošua, dem Sohne des Jošadaq, dem Hohenpriester also: ²So spricht Jahve der Heerschaaren: dies Volk spricht also: ³jetzt ist⁴ noch nicht die Zeit für den

Σαραβαλασσάρης, was wohl ursprüngl. war Σαραβαλασσάρης), die Vermuthung ausgesprochen, dass צרובבאל corrumpirt und an babylon. Šin-bal-ušur zu denken ist, eine Vermuthung, die er durch 1 Chr 318 zu stützen sucht, wo als Sohn des deportirten Jojachin neben Šealthiel, dem Vater Zerubbabels, unter mehreren andern Brüdern ein צרובבאל erscheint, ein Name, der den ersten und dritten Bestandtheil jenes Namens enthalte, während das Mittelglied ausgefallen sei, eine viell. im gewöhnl. Leben öfter vorkommende Verkürzung. Dieser צרובבאל und jener צרובבאל seien offenbar dieselbe Person = Šin-bal-ušur, sie gehörte der davidischen Familie zu und führte drum mit Recht Esr 18 den Titel צרובבאל. Ohne Zweifel sei er im babylon. Exil geboren, nachdem Jojachins Stellung durch Amil-marduk 561 eine wesentl. andere geworden: er wurde seitdem als König behandelt und erhielt so wohl auch die Möglichkeit, sich einen Harem zu halten. Dass die Juden im Exil babylonische Namen annahmen, ist offenbar nichts Ungewöhnliches gewesen vgl. Danielbuch, und die Einsetzung eines Juden in die Statthalterschaft von Juda entspricht durchaus der von Herodot III, 15 uns bezeugten persischen Sitte. Gegen diese Erklärung Ed. Meyers lässt sich allerdings das Bedenken nicht unterdrücken, dass man nach Analogie von צרובבאל und צרובבאל vielmehr ein צ statt des ש erwarten sollte; desshalb verdient jene andere Erklärung Hoonackers Beachtung, nach der ש in dem Namen צרובבאל vielmehr mit ש zusammenzustellen sei, wie denn nach Delitzsch ש in Neubabylonischen zu ש contrahirt werden konnte. Bei dieser Erklärung fiel natürlich jene Zusammenstellung von צרובבאל mit צרובבאל. Da צרובבאל ebenfalls mit grösster Wahrscheinlichkeit ein babylonischer und nicht hebräischer Name ist, so bleibt es auch bei dieser von Hoonacker vorgeschlagenen und von Wellh. adoptirten Erklärung vgl. Gött. gelehrte Anz. 1897 S. 95 wenig wahrscheinlich, dass Šešbašar und Zerubbabel dieselbe Person sind, eine Identification, gegen die auch unser Text von Esr 5 insofern spricht, als Zerubbabel, als er vom Satrapen von Syrien betreffs des Tempelbaus zur Rede gestellt wird, sich nicht etwa auf einen ihm selbst gegebenen Befehl des Cyrus beruft — was er hätte thun müssen, wenn er mit Šešbašar identisch war — sondern auf einen dem Šešbašar vom Cyrus gegebenen Befehl und die angeblich oder wirklich 18 Jahre vorher vollzogene Grundsteinlegung vgl. Ed. Meyer Entstehung des Judenthums S. 75ff. Zu צרובבאל als assyr. Titel vgl. Schrader Keilinschr. u. AT.² S. 186. Zu צרובבאל vgl. m. Arch. II, S. 106 f.; wir haben in Hag. und Zach. die ältesten Quellen, in denen der Hohenpriester scharf herv austritt, noch Ezechiel übergeht ihn mit Stillschweigen. Mit Hag 2 v. 2 verweist Hag. vielleicht auf das jetzt zur Neumondsfeier versammelte Volk, vielleicht aber steht es auch mit jenem Nebengriff, den der Ausdr. bei Jes. so oft hat vgl. Jes 86. Mit Recht hat Hitz. an צרובבאל Anstoss genommen: freilich wird man auf die defective Schreibart von צרובבאל kein Gewicht legen dürfen, da der Inf. ursprüngl. gewiss nicht anders geschrieben wurde vgl. Bleek-Wellhausen Einleit. in das AT.⁴ S. 633 f., wohl aber ist der Ausdr. ein so gesehraubter, dass man ohne sehr zwingende Gründe ihn nicht wird für ursprüngl. halten können: „nicht ist Zeit zu kommen, die Zeit für Jahves Haus gebaut zu werden“ (Keil). Da nun das erste Wort sich ohne Schwierigkeit צ vocalisiren lässt vgl. Ps 746. Ez 2313, so wird man auch das zweite als Perf. zu lesen haben. Zu ש in Sinne von noch nicht vgl. Gen 25. Ps 13916. Job 2216 u. ö. Uebrigens übers. die sämtl. Verss. das erste צ nicht. Ob viell. צ st. צ geschrieben war? Ohne Zweifel setzt dieses Wort voraus, dass die Juden nach der Rückkehr den Tempelbau nicht in Angriff genommen haben. Dasselbe folgt aus Zacharia, und mit beiden stimmt die aramäische Quelle des Buches Esra, nur der Chronist weiss davon zu erzählen, dass die Juden im zweiten Jahre nach der Rückkehr den Tempelbau in Angriff genommen haben (Esr 3). In Folge der Feindseligkeiten der Samaritaner sei er liegen geblieben und erst im zweiten Jahr des Darius wieder aufgenommen. Begreiflich genug ist diese Lässigkeit

sagt Jahve. ⁹Ihr wartet auf viel, und *es wird* wenig, ihr bringt es ein in das Haus, und ich blase darein. Wesswegen? spricht Jahve der Heerschaaren — wegen meines Hauses, das wüste ist, während ihr euch ein jeder für sein Haus eifrig regt. ¹⁰Darum hält *über euch* der Himmel den Thau und die Erde ihren Ertrag zurück. ¹¹Und ich habe eine Dürre herbeigerufen über die Erde und über die Berge und über das Getreide und über den Most und über das Oel und über *alles*, was das Land hervorbringt, und über Menschen und über Vieh und über alle Arbeit der Hände.

störung des Tempels verbrannt und musste neu herbeigeschafft werden; die alten Steine konnten wieder verwandt werden; wahrscheinlich hatte man aber auch Steinbrüche in der Nähe vgl. 215. **אֶחָד** ist weder mit Ew. und Hitz. zu übers. »dass ich mich geehrt fühle«, noch mit Maur. n. a. »dass ich geehrt werde«, denn weder die eine noch andere Uebers. passt in den Zusammenhang. Vielm. bildeten die Worte **אֶחָד בִּי יֶחֱזֶקֶת** den Gegensatz zu ihrem in v. 5f. und 9—11 herausgehobenen Geschick in der Vergangenheit. Demnach müssen die Verba eine Verheissung enthalten: Jahve wendet dem Volk wieder sein Wohlgefallen zu und verherrlicht sich an ihm, indem er die Fülle seines Segens über dasselbe ausschüttet. Mit einem Wort: der Tempelbau ist die unerlässliche Bedingung für das Kommen der messian. Zeit. Ein Grund, die LA. des Ketib zu verbessern liegt nicht vor. v. 9—11 begründen diesen Ged. durch abermaligen Hinweis auf den ihnen zu Theil gewordenen Misswachs, der lediglich in ihrer Selbstsucht und dem mangelnden Eifer für Jahves Haus begründet war. Zum Inf. **זָרַח** im Sinn des Perf. und zwar der 2. Pers. Plur. vgl. **זָרַחְתֶּם** vgl. K. § 113, 4. Auffallend ist **יָהוָה לִפְנֵי**. Gewöhnlich macht man **יָהוָה** zum Subj. und erkl.: »siehe, es ward zu Wenigem«, aber die prädicat. Fassung des **לִפְנֵי** nach **יָהוָה** ist unmöglich: entweder ist **זָרַח** zu tilgen, oder es ist mit LXX **יָהוָה** st. **יָהוָה** zu lesen. Nicht genug damit, dass sie wenig ernteten, aneh das Wenige war ohne Segen, und Jahve blies darein, so dass es wie die Spreu vor dem Winde zerstob vgl. v. 6. Wellh. will **זָרַח** mit **זָרַח** im Sinn von »durch Zauber verderben« fassen vgl. zu Mal 113 und **זָרַח** Ps 105; offenbar ist hier das Anblasen Gestus des Hohns. **יָהוָה לִפְנֵי** ist ein dem Vorhergehenden untergeordneter Zustandss., der den Hauptgrund: ihre Selbstsucht, scharf heraushebt. **זָרַח** führt den Zweck ihres Laufens d. h. ihres eusigen Thuns und Treibens ein. Zu **יָרַח** vgl. Prov 116. Jes 597. v. 10f. ziehen den Schluss aus der in v. 9 fin. herausgehobenen Sünde. **לִפְנֵי** wollen Köhl. u. a. nach Dtn 2823 local fassen: der Himmel über euch, aber in diesem Fall müsste die Stellung eine andere sein. Andere haben desswegen die causale Fassung vorgezogen: »euretwegen«, was einen neben **זָרַח** überflüssigen Ged. giebt. Da nun LXX **לִפְנֵי** nicht übers., so wird die Vermuthung nicht unbegründet sein, dass es aus **זָרַח** entstanden und daher zu tilgen ist (Wellh.). Das **זָרַח** vor **לִפְנֵי** könnte man natürlich nicht partitiv: einen Theil des Thaus, sondern man müsste es privativ fassen, so dass **זָרַח** = **זָרַח** wäre. Hitz. wollte **זָרַח** als Einführung des Obj. ansehen nach Analogie von Num 2411, aber mit Recht hat Keil dagegen auf den parallelen Satz verwiesen, welcher zeigt, dass **לִפְנֵי** mit den Akkus. des Obj. construiert ist. Das legt freilich die Vermuthung nahe, dass **זָרַח** vor **לִפְנֵי** durch Dittographie aus dem schliessenden **זָרַח** des vorhergeh. Wortes entstanden ist. Ob nicht der ursprüngl. Text **זָרַח** und **יָהוָה לִפְנֵי** vgl. Zeh 812 lautete? (Wellh.) **יָרַח** in v. 11 ist wohl absichtl. mit Rücks. auf **יָרַח** v. 9 gewählt. Da **יָרַח** **יָרַח** zusammenfasst, so ist das von den Verss. gebotene **לִפְנֵי** vor **יָרַח** wohl ursprünglich. Die von LXX mit Rücksicht auf v. 11b gewählte Vocalis. **יָרַח** st. **יָרַח** des MT. ist zu verwerfen, weil sie zu 11a nicht passt, während die mass. Vocalisation für 11b einen guten Sinn giebt: Menschen und Vieh sowie alle Arbeit der Hände d. h. Ackerbau, Weinstock u. s. w. geht zu Grunde in Folge dieser von Jahve gesandten Dürre.

¹²Und Zerubbabel, der Sohn des Šealthiel, und Jošua, der Sohn des Jošadak, und das ganze übrige Volk hörten auf die Stimme Jahves, ihres Gottes, und auf die Worte des Proph. Haggai, wie ihn Jahve *zu ihnen* gesandt hatte. Da fürchtete sich das Volk vor Jahve. ¹³Und Haggai, der Bote Jahves, sprach gemäss der Botschaft Jahves zu dem Volke also: ich bin mit euch, spricht Jahve.

¹⁴Und Jahve weckte den Geist Zerubbabels, des Sohnes des Šealthiel, des Landpflegers von Juda, und den Geist Jošuas, des Sohnes des Jošadak, des Hohenpriesters, und den Geist des ganzen übrigen Volkes, dass sie kamen und am Hause Jahves der Heerschaaren, ihres Gottes, arbeiteten, ¹⁵am 24. Tage des 6. Monats im zweiten Jahre des Königs Darius.

c. 2 ¹Im siebenten Monat am 21. Tage erging das Wort Jahves durch den Propheten Haggai also: ²sage doch zu Zerubbabel, dem Sohn des Šealthiel, dem Landpflieger von Juda, und zu Jošua, dem Sohn des Jošadak, dem Hohen-

v. 12—15 weisen auf den Erfolg dieser Mahnung des Proph.: Zerubbabel, Josua und das gesammte Volk hörten auf Haggais Worte und liessen sich dazu bewegen, den Tempelbau am 24. Tage des 6. Monats im 2. Jahr des Darius zu beginnen. כל שארית העם bezeichnet die Gesamtheit der zurückgekehrten Exulanten vgl. v. 14. 22 und Zeh 86. Statt כל ישראל ist viell. ישראל zu lesen; es findet sich freilich die Verbindung von שש mit כל vgl. Jer 265. 3518, aber angesichts der nicht seltenen Verwechslung von כל und כלל und dem häufigen Gebrauch von כלל שש vgl. Gen 287. Ex 69. Jos 117 u. 5., wird jene Vermuthung nicht abzuweisen sein. Der Satz כלל שש gibt eine nähere Bestimmung zum vorübergehenden כלל העם: שש es waren nicht Haggais eigne Worte, sondern die, welche er gemäss göttl. Auftrag ausgesprochen hatte. LXX Syr. Vulg. übers. noch ein שש; da das für das Verständniss nothwendiger ist als שש, so verdient die schon von Hitz. ausgesprochene Vermuthung Beachtung, dass שש aus שש entstanden ist, ursprüngl. war gewiss nur שש geschrieben. Der letzte Satz und v. 14 heben die Folgen dieses Hörens heraus: sie fürchteten sich vor Jahve, um dessen Wohnung sie sich bisher in ihrer Selbstsucht nicht gekümmert hatten, und so legten sie Hand an das von Hag. geforderte Werk. יד ist der Sitz der Willenskraft: diese hatte bisher geschlummert, nun weckte sie Jahve vgl. [Chr 526. II Chr 2116. Esr 11.5, und sie begannen die Beratungen und Ueberlegungen, in Folge deren sie 23 Tage nach jener Mahnung Hag.'s den Bau begannen. Selbstverständlich ist v. 15 eng mit v. 14 zu verbinden. Zu v. 14 f. vgl. Esr 51.2. v. 13 unterbricht den Zusammenhang zwischen v. 12 fin. und v. 11, er greift 21ff. vor und erweist sich auch durch die Sprache als von andrer Hand herrührend: Hag. nennt sich הנביא, v. 12 כלל שש ist die Parallele aus Hag.'s Feder zu שש, v. 13 hat seine Parallele an Mal 31 vgl. 27: wie dort der Priester der ständige Vermittler des göttl. Willens an das Volk ist, so wird hier der Proph. als der ausserordentl. Vermittler Jahves שש genannt. Offenbar ist v. 13 zu streichen vgl. Boehme in ZATW VII, 215.

Cap. 2, 1—9. Die Verheissung vom dereinstigen Glanze dieses neuen Tempels. Sei es dass nicht alle mit der gleichen Begeisterung sich an's Werk gemacht haben, sondern angesichts der gewaltigen Wirkung der Predigt des Proph. der Widerspruch der Widerstrebenden nur zunächst in den Hintergrund gedrängt war, sich aber bald neu regte, sei es, dass angesichts der Schwierigkeiten, die zu bewältigen waren, der Eifer bei Manchen erkaltete und sich die Besorgniss regte, dass sie doch nichts Ordentliches zu Stande bringen würden: der Proph. sieht sich veranlasst, allen solchen Bedenken entgegen zu treten und verheisst, dass die Herrlichkeit dieses neuen Tempels die des alten übertreffen werde. Keil hat Recht, wenn er die Vermuthung Hitz.'s als in der Luft schwebend abweist, dass vielleicht gegen die Forts. des Baus Einspruch erhoben sei und

priester, und zu dem ganzen übrigen Volk also: ³Wer ist unter euch übrig, der dies Haus noch in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? Und wie seht ihr es jetzt? Ist es nicht wie nichts in euren Augen? ⁴Und nun fasse Muth, Zerubbabel, spricht Jahve, und fasse Muth, Joſua, Sohn des Joſadaſch, du Hoherpriester, und fasset Muth, all ihr Leute des Landes, spricht Jahve, und treibet das Werk, denn ich bin mit euch, spricht Jahve der Heerschaaren, ⁵*das Wort, das ich mit euch geschlossen habe bei eurer Auszuge aus Aegypten*, und mein Geist bleibt in eurer Mitte, fürchtet euch nicht. ⁶Denn so sagt Jahve der Heerschaaren: Noch eine kleine Weile, da erschüttere ich den Himmel und die

sich die Meinung geltend gemacht habe, man solle bis zum Eintreffen des königlichen Bescheides mit der Forts. der Arbeiten warten; ebenso wendet er sich mit Recht gegen Hengstb., der die um sich greifende Traurigkeit daraus erklären will, dass die Arbeiten allmählig so weit fortgerückt waren, dass man die Dürftigkeit dieses zweiten Tempels im Vergleich zu dem ersten erkennen konnte, denn nach vier Wochen konnte man dazu noch nicht gekommen sein vgl. auch zu v. 9. Aber ebenso wenig ist Keils Meinung im Text irgend wie begründet, dass gerade die Laubhüttenfeier am 21. des 7. Monats den Vergleich der klägl. Gegenwart mit der früheren Zeit, wo Isr. in den Vorhöfen seines Gottes sich versammeln und bei reichl. Opfermahlzeiten seines Gnadens segens sich erfreuen konnte, nahe legte. Nichts in unserm Texte deutet auf eine solche Feier an diesem Tage, deren Annahme auch zum Verständniß, wie oben gezeigt, keineswegs nöthig ist: Der Proph. nimmt in seinem Worte v. 3 Bezug auf die da und dort hervorgetretenen Aeusserungen, dass ja doch alle ihre Anstrengungen vergeblich sein werden, und fordert sie zur muthigen Weiterarbeit auf, da Jahve mit ihnen sei. **וְיִהְיֶה** v. 3 ist Präd. zu **וְיִהְיֶה**, zu dem Art. vgl. Gen 273s. Ew. § 277a. K. § 126, 2 Anm. Die Frage setzt voraus, dass damals noch einige lebten, die den Tempel Salomos noch gesehen vgl. Esr 3s. 12. Zu **וְיִהְיֶה** vgl. Gen 4418. K. § 118, 6. **וְיִהְיֶה** v. 4 seil. **וְיִהְיֶה** vgl. 114. v. 5a fügt sich auf keine Weise in die Rede: weder kann es Obj. zu **וְיִהְיֶה** sein (Rosenm.), was **וְיִהְיֶה** verbietet und im Zusammenhang keinen Sinn giebt, da es sich hier um ein ganz bestimmtes Thun handelt, noch kann man **וְיִהְיֶה** mit dem Subj. des vorhergehenden Satzes verbinden: ich bin mit euch nebst der Verheissung (JH und JDMich.), das ist sprachlich nicht möglich, auch ist der Ged. hier nicht verständlich. Hitz. wollte **וְיִהְיֶה** als dem folgenden **וְיִהְיֶה** parallel ansehen, das Subj. werde bisweilen durch **וְיִהְיֶה** eingeleitet vgl. II Reg 106. II Sam 2122. Jer 454, aber diese Stellen bilden keine Analogie zu unserm **וְיִהְיֶה** . . . **וְיִהְיֶה**, auch wäre **וְיִהְיֶה** hier in einer sehr auffallenden Weise verselbständigt. Andere haben ein **וְיִהְיֶה** oder ähnliches ergänzen wollen, was nicht angeht, man müsste es gradezu in den Text einsetzen, aber selbst dann bliebe die Schwierigkeit, dass dieser Satz sich nicht in den Zusammenhang fügen würde. Angesichts dieser Schwierigkeiten sowie der Thatsache, dass LXX 5a nicht bieten, wird dieser Satz offenbar zu streichen sein. Jahves Geist ist in ihrer Mitte d. h. Jahve mit seiner Kraft wirkt in ihnen vgl. Zeh 46. v. 6ff. bringen zu den eben gegebenen Verheissungen die weitere Ausführung. In v. 6a kann der Text nicht in Ordnung sein, da sich nicht in den Zusammenhang fügt: es kann weder Zahlwort zu **וְיִהְיֶה** sein, was Stellung wie Genus verbieten, auch der Sinn nicht erlaubt, noch kann **וְיִהְיֶה** zusammengefasst werden, so dass **וְיִהְיֶה** dazu nähere Bestimmung wäre (Keil). LXX übers., als hätte sie gelesen: **וְיִהְיֶה**. Wellh. vermutet mit Recht, dass unser MT. durch Vermischung zweier Lesarten zustande gekommen ist, jener der LXX und der andern: **וְיִהְיֶה**. Da jene einen auffallenden Sinn ergäbe, so ist offenbar die zweite zu bezuziehen, also **וְיִהְיֶה** mit Smend zu streichen. Man schießt über das Ziel hinaus, wenn man aus unserer Stelle, ebenso aus Zeh 115 den Schluss zieht, dass die Gegenwart des Proph.

Erde und das Meer und das Trockene, ⁷und ich erschüttere alle Völker, so dass die Kostbarkeiten aller Völker kommen, und ich fülle dieses Haus mit Herrlichkeit, sagt Jahve der Heerschaaren. ⁸Mein ist das Silber und mein das Gold, sagt Jahve der Heerschaaren. ⁹Grösser wird die künftige Herrlichkeit dieses Hauses sein als die frühere, sagt Jahve der Heerschaaren, und an diesem Orte will ich Frieden geben, sagt Jahve der Heerschaaren, *und Seelenruhe, um das ganze Fundament zu erneuern, um diesen Tempel wiederherzustellen*.

¹⁰Am 24. Tage des neunten Monats im zweiten Jahre des Darius erging Jahves Wort an den Propheten Haggai also: ¹¹so sagt Jahve der Heerschaaren:

von der Erschütterung des persischen Reiches noch frei ist: auch dann konnten Haggai und Zacharja sich so ausdrücken, wenn sie der Hoffnung waren, dass jene politischen Erschütterungen im fernen Osten sich zu grossen, das ganze persische Weltreich in Mitleidenschaft ziehenden Bewegungen auswachsen würden vgl. Einleitung. Die Folge der in Bälde geschehenden, allumfassenden Erschütterung an Himmel und Erde und allen Völkern hebt **וְיָבֹא ה' v. 7** heraus. Fraglich ist **הַמִּצֵּד**. Die älteren Ausleger haben das im Anschluss an die Vulg. vom Messias verstanden, was so wohl der Plur. des Verb. als der Zusammenhang verbieten, ganz abgesehen davon, dass die in dieser Bezeichnung des Messias niedergelegte Anschauung dem AT. fremd ist, ein Grund, der gegen die gilt, welche **הַמִּצֵּד** als Accus. fassen wollen, um jene erste Schwierigkeit zu heben. Meist wird **הַמִּצֵּד** als Synon. von **מְבַרֵּךְ** Jes 227. Ex 154 angesehen: „die Besten unter allen Heiden kommen“, aber so lässt sich das Wort nicht nachweisen, vielmehr hat Keil Recht, wenn er **הַמִּצֵּד** vom kostbaren Besitz der Heiden, nach v. 8 von ihrem Silber und Gold, versteht, nur wird man dann wegen **בָּא** besser den Plur. lesen und zwar **בָּאֵי** vgl. Klostermann zu I Sam 930 und LXX. Zu dem Ged. vgl. Jes 605. 11. Durch diesen Sinn von **הַמִּצֵּד** und durch v. 8 wird auch die Bedeutung von **בָּרֵךְ** bestimmt, es kann nicht **בָּרֵךְ** sein Ex 4034. I Reg 810f., sondern die äussere Herrlichkeit, die in seinem Gold- und Silberschmuck u. s. w. sich zeigt, wird selbst die des Salomonischen Tempels überstrahlen. So kehrt der Schluss zu dem Anfang der Rede v. 3 zurück. LXX haben richtig **וְהָיָה v. 9** mit **בָּרֵךְ** verbunden vgl. v. 3, während die andern Verss. es mit **הָיָה** verbanden, im letzteren Fall würde doch wohl **הָיָה** hinter **הָאֵלֹהִים** stehen. Mit **בְּיָמָיו** **הָיָה** weist der Propb. nicht auf den Tempel, der ja noch nicht vorhanden ist, den er auch **הָיָה** nennt, sondern auf Jerus., und der Satz bildet den vollen Gegens. zu dem Ged. in v. 6 und 7a: während alle Welt erschüttert wird, hat Jerusalem Ruhe. LXX bietet einen vollständigeren Text, sie hat noch: *καὶ ἐπλήθυνεν ψυχὴς εἰς περισσότην παρὶ τῷ οἰκοδομῇ τοῦ ἀναστήσαι τὸν ναὸν τοῦτο*, das Wellh. als Uebers. folgender Worte ansieht: **וְשִׁמְרָה נַפְשׁ לְחַיִּים בְּלִיְהוּדָה לְקִיּוֹם הַמִּצֵּד הַזֶּה**. Zu **הָיָה** vom Wiederherstellen d. h. wiederbauen vgl. I Chr 118, und zu **שָׁלוֹם** neben **שָׁלוֹם** vom ruhigen ungestörten Zustand vgl. Ps 1227. In der That ist der Zusatz so eigenartig, dass man ihn schwerlich als Zugabe des Uebers. begreifen kann. Wohl aber lässt sich die Abschneidung desselben verstehen: sie erfolgte seitens eines Lesers, der von der Darstellung des Chronisten sich bestimmen liess.

v. 10—19 weist der Propb. abermals auf die Folgen ihrer Lässigkeit für Jahve in der Vergangenheit und auf den von nun an beginnenden Segen Gottes. Die Priester sind noch immer wie in der alten Zeit die Inhaber der Thora vgl. Hos 46 u. ö., diese ist keine ein für allemal abgeschlossene und kanonisierte, aus der man die Entscheidung entnahm oder abzuleiten suchte, sondern sie ist zur Zeit des Hag. noch eine lebendige. Freilich hat sich eine Wandlung insofern vollzogen, als Hosea und die älteren Propheten schwerlich derartige Fragen als Inhalt der Thora angesehen haben, vielmehr war die Thora nach der Anschauung dieser älteren Zeit wesentlich sittlich religiöser Art vgl. zu

frage doch die Priester um Belchrung also: ¹²wenn einer heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt und berührt mit seinem Zipfel Brod, Gekochtes, Wein, Oel und allerlei Speise, wird es heilig? Und die Priester antworteten: nein. ¹³Und Haggai sprach: wenn ein durch eine Leiche Verunreinigter das alles anrührt, wird es unrein? Und die Priester antworteten und sprachen: es wird unrein. ¹⁴Und Haggai hub an und sprach: so sind diese Leute und so dieses Volk vor mir, spricht Jahve, und so alles Thun ihrer Hände, und was sie dort opfern, es ist unrein. ¹⁵Und nun merket auf von diesem Tage an und weiterhin! Bevor Stein auf Stein am Tempel Jahves gelegt wurde ¹⁶. . . . kam einer zu einem Getreidehaufen von 20 Mass, so wurden es zehn, und kam einer zu einer Kufe, um fünfzig Mass *aus* dem Keltertrog zu schöpfen, so wurden

Hos 812. Die erste Frage bezieht sich darauf, ob die Heiligkeit durch indirecte Berührung mit dem Heiligen übertragen werden könne v. 12. Zu 17, das als Bedingungs- partikel wohl Aramaismus ist vgl. Jer 31. Jes 5415. K. § 159, 3 Anm. B. 177 178 ist Fleisch eines Opferthieres: es ist, weil eigentlich Jahve zugehörig, heilig vgl. Jer 1115. Die von Keil u. a. angezogene Stelle Lev 620 kann höchstens als Analogie in Betracht kommen, insofern es sich dort lediglich um 178 179 handelte: wer es berührt, wird 177. In v. 13 ist 178 179 ein durch einen Todten Verunreinigter, denn 178 bezeichnet auch den Todtengeist d. i. die Seele, sofern sie aus dem Leibe geschieden ist = 178 179 vgl. Num 66. Zu der priesterl. Antwort vgl. Num 1922. v. 14 macht die Anwendung von v. 12f. Mit Recht macht Wellh. gegen Kuenen geltend, dass seine Erklärung: die Opfer des unreinen Volkes sind selber unrein und darum nicht wohlgefällig (Onderzoek² II S. 400), viel zu unbestimmt und pointelos sei. Das dem 178 179 Analoge ist offenbar ihr selbstsüchtiges Thun und Treiben (178 179 178 179 19), und der Ged. der: dies ist so allmächtig, dass es alles inticirt und in seine unreinen Kreise zieht, selbst das Minimum von Leistungen an Jahve, das sie in Errichtung des Altars und der dort dargebrachten Opfer aufzuweisen haben. Ohne Zweifel weist 178 auf den gleich nach der Rückkehr errichteten Altar Esr 33. Der Schluss, der sich aus dem Dargelegten ergibt, wird nicht direct ausgesprochen, liegt aber nahe genug: darum mehr Eifer für Jahve! Vor allem muss der Tempel ohne Zögern fertiggestellt werden. LXX hat hinter v. 14 noch *ἐπεκε τῶν λιμμάτων αὐτῶν τῶν ὀστέων, ὁδὴ ἐλθούσια ἀπὸ προσώπου λόγῳ αὐτῶν καὶ ἐμυσθε ἐν πύλαις ἐλέγχοντες*. Wellh. vermuthet dass der erste von der LXX gelesene Satz 178 179 178 179 eigentl. zu lesen war 178 179 178 179, er gehört mit dem letzten aus Am 510 stammenden 178 179 zusammen, beide sind jedenfalls kein ursprüngliches Gut, weil sie einen dem Zusammenhang fremden Ged. eintragen. Das ist anders mit dem mittleren Satz, der dem Zusammenhang angemessen ist: sie quälen sich ab mit ihren profanen Arbeiten, aber auch dieser Satz ist schwerlich ursprünglich, sondern eine den Gedanken des Proph. freilich richtig, interpretirende Glosse. 178 v. 15 führt den Wendepunkt ein: nun aber, der Proph. zieht damit den Schluss aus dem nun neu erwachten Eifer. Ehe er aber auf die Wendung hinweist v. 19, lenkt er noch einmal den Blick in die Vergangenheit, um dem kommenden Segen den bisherigen Unsegen gegenüberzustellen. Es kann demnach 178 nicht, wie man gewöhnlich annimmt, in die Vergangenheit weisen, sondern es ist hier wie Isam 1613 u. ö. von der Zukunft zu verstehen, denn v. 18a nimmt v. 15a wieder auf, und v. 19 giebt das Resultat an, das sich ihrer Aufmerksamkeit aufdrängen wird. Die Fragen v. 19 haben negativen Sinn und betonen, was sie von jetzt an erfahren werden, das Perf. 178 ist also im Sinn unsers Präs. zu fassen. Der Schluss, in v. 19 giebt die sachl. Begründung zu dieser in der Zukunft ihrer wartenden Erfahrung: die Fruchtbarkeit wird nicht ausbleiben, weil von jetzt an ihnen Jahves Segen nicht fehlen wird. Nimmt v. 18a v. 15a wieder auf, dann wird

es zwanzig. ¹⁷Ich habe euch mit Brand und mit Gilbe geschlagen und mit Hagel alles Thun eurer Hände, aber *nicht kehriet ihr um* zu mir, spricht Jahve. ¹⁸Merket doch auf von diesem Tage an und weiterhin! *von dem 24. des 9. Monats, von dem Tage, da der Grund zum Tempel Jahu's gelegt wurde,* merket auf, ¹⁹ob noch die Aussaat in der Scheuer bleibt und ob *noch* Weinstock, Feige, Granatbaum und Oelbaum nicht trägt! Von nun an werde ich segnen.

man v. 15b nicht mit v. 15a, sondern mit v. 16 verbinden müssen: v. 15b—17 sind eine parenthetische Zwischenbemerkung, welche die traurigen Erfahrungen der Vergangenheit betont, um so um so schärfer den von jetzt an erfolgenden Segen herauszuheben. Was freilich mit *וְהָיָה בְּיָמֵיכֶם* v. 16a anzufangen ist, ist nicht einzusehen: dem Suff. fehlt eine rechte Beziehung, wahrscheinlich sind diese Consonanten der Rest eines dem v. 15b parallelen Satzes, denn v. 16b zeigt, dass vor *אֲנִי* 16a ein Wort zum Verständniss dieses Satzes nicht notwendig ist. *עֵצֵי עֵרְבָה* ein Garbenhaufen, von dem man sich zwanzig Mass versprach vgl. Rt 37. Zu *וְהָיָה* ist etwa *אֲנִי* zu ergänzen und zu *וְהָיָה* etwa *אֲנִי* vgl. K. § 134, 3 Anm. 3. Jetzt scheint freilich *אֲנִי* die Bezeichnung des Masses zu sein, aber dies ist sonst Bezeichnung für den Keltertrog Jes 63a. Offenbar ist vor *אֲנִי* ein *ו* ausgefallen: *וְהָיָה* (Smend). Zu *אֲנִי* als hypothet. Satz mit ausgel. hypothet. Partikel vgl. K. § 159, 2. v. 17 deckt sich fast ganz mit Am 49 und ist offenbar von dort entlehnt durch einen Leser. Statt des Satzesatzes *אֲנִי אֲנִי אֲנִי* hat Am 49 *וְהָיָה*. Offenbar ist unser Text verderbt. Weder kann man übers.: et non fuit in vobis qui reverteretur (Vulg.), noch kann man *אֲנִי אֲנִי* = *אֲנִי אֲנִי* nehmen und nach Hos 3a. HReg 611 erklären, letztere Stelle ist nicht analog, und erstere ist wahrscheinlich ebenfalls verderbt vgl. zu Hos 3a. Viell. ist *אֲנִי* aus *אֲנִי* verderbt und danach ein *וְהָיָה* ausgefallen. In v. 18 ist die zweite Hälfte auffallend, man erwartet eine derartige nähere Bestimmung des *וְהָיָה* durch das beigefügte Datum nicht. Vielleicht ist v. 18b Zusatz eines Lesers, der durch falsches Verständniss von v. 15b sich leiten liess und hier ein v. 15b entsprechendes Glied schuf. Wäre 18b ursprünglich bezw. doch richtige Glosse, so müsste man annehmen, dass man drei Monate vom Beginn der Arbeit bis jetzt mit Aufräumen des Schuttes, Herbeischaffen des Holzes u. s. w. zu thun hatte, v. 19a wird meist von der Vergangenheit verstanden, so dass also 19a den vv. 16, 17 parallel ist, aber weder begriffe man in diesem Fall den Zweck von v. 18, der ja die völlig identischen Gedankenreihen auseinanderreissen würde, noch wäre die Art des Ausdrucks eine geschickte, v. 16 sagt: statt der erwarteten 50 Mass erntete man ehemals nur 20, v. 19 würde betonen: weder Weinstock noch Feigenbaum u. s. w. haben bisher getragen. Zudem müsste auch der Anfang von v. 19 anders lauten. Die Wiederaufnahme von v. 15a durch 18a wird vielmehr nur dann verständlich, wenn v. 19a einen besonders wichtigen mit v. 16f. nicht identischen Gedanken bringt d. h. wenn v. 19a auf die Zukunft geht. Dann kann *וְהָיָה* natürlich nicht das Getreide als Ertrag der Aussaat sein, sondern es bezeichnet wie oft die Aussaat, und zum Verständniss des Satzes ist ein Ged. wie 110a heranzuziehen. Mit der Aussaat konnte man nur beginnen, nachdem die durch die Sonnenglut ausgedörrte und steinhart gewordene Erde durch den Regen erweicht war; so lange dieser ausblieb, war das Bestellen des Ackers unmöglich. Der folgende Satz kann bei dem jetzigen Text natürlich nicht Forts. der Frage sein, doch ist wahrscheinlich *וְהָיָה* st. *וְהָיָה* zu lesen, denn bei dem MT. ist *וְהָיָה* nicht ohne Schwierigkeit: entw. müsste man das Subj. zu *וְהָיָה* aus den vorhergehenden Nomm. herausnehmen oder es impers. fassen. Ist aber *וְהָיָה* ursprüngl. beabsichtigt, dann ist damit auch die Auffass. des Verb. als hist.-v. Perf. ausgeschlossen, da in diesem Fall die Negation völlig überflüssig stände, vielm. muss es im Sinn unsers Präs. stehen. *וְהָיָה* vgl. Ps 5516 wohl = *וְהָיָה* Jo 117.

²⁰Und das Wort Jahves erging zum zweiten Mal an Haggai am 24. des Monats also: ²¹Sprich zu Zerubbabel, dem Landpfleger Judas also: ich werde Himmel und Erde erschüttern, ²²und werde die Throne der Königreiche umstürzen und die Macht der Heidenreiche vernichten, Wagen und die, die darauf fahren, umstürzen, es sollen *beben*^(?) Rosse und ihre Reiter, einer *fällt* durch das Schwert des andern. ²³An jenem Tage, spricht Jahve der Heerschaaren, nehme ich dich Zerubbabel, Sohn des Šealtiel, meinen Diener, spricht Jahve, und mache dich wie einen Siegelring, denn dich habe ich erwählt, spricht Jahve der Heerschaaren.

v. 20–23. Verkündigung der messianischen Zeit, Zerubbabel ist der von Jahve Erwählte. Zeitlich fällt das Wort mit dem Vorhergehenden zusammen, weil aber inhaltlich verschieden, ist es durch v. 20 von ihm getrennt. Zu v. 21 vgl. 26. Die Folge der Erschütterung ist die Umstürzung der Throne und die Vernichtung der Gewalt der Reiche der Heiden. Natürlich steht שָׁבַד collectiv. Der erste Satz v. 22 fasst das Resultat, das aus der von Jahve hervorgerufenen Erschütterung sich ergibt, zusammen, die folgenden Sätze bringen die einzelnen vorausgehenden Momente nach. זֶרֶבְבַּבֶּל besteht in מַלְכֵי , מִרְכָּבֵי u. s. w. Auffallend ist וְיָרִידוּ zum Aasdr. des über Ross und Reiter kommenden Gerichts, wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor, — Graetz schlägt וְיָרִידוּ vor, das aber m. E. zu schwach ist — wie wohl auch am Schluss ein zu וְיָרִידוּ gehöriges Verb. ausgefallen ist, da jeder Begriff im Vorhergehenden mit einem Verb. verbunden ist. Ob am Schluss etwa יָרִידוּ stand? v. 23 betont, dass Zerubbabel der von Jahve erwählte messianische König der Zukunft ist. Haggai stimmt darin durchaus mit Zacharja vgl. 38. 69ff. אֶקֶדֶךָ hat keine selbständige Bedeutung, sondern dient nur dazu, das Folgende einzuleiten vgl. Dtn 420. II Reg 1421. Der Siegelring wurde von dem Orientalen als werthvollstes Besitzthum gehütet, sei es, dass man ihn an der rechten Hand Jer 2221, sei es, dass man ihn an einer Schnur auf der Brust trug. Ent 86.

Zacharja.

Cap. 1—8.

§ 1. Das Buch des Propheten.

Für Zacharja, den Zeitgenossen des Haggai, können nur die ersten acht Kapitel unseres Buches in Betracht kommen, während die sechs letzten einer andern Zeit zugehören. Diese acht Kapitel zerfallen in drei Theile:

I. c. 1¹—6. Der Prophet beginnt mit einer Aufforderung zur Busse, indem er zur Warnung auf die Väter verweist, welche den Mahnungen der Proph. nicht gehorchen wollten und darum vom Gericht ereilt wurden. Die Väter und diese Propheten sind dahin, aber Gottes Wort besteht noch immer in Kraft.

II. c. 1⁷—6⁹. Die Nachtgesichte der Proph. mit einem Anbange 6¹⁰—15.

1. Das erste Gesicht c. 1⁷—1⁷. Der Proph. schaut einen Reiter auf braunem Rosse und hinter ihm braune, rothe und weisse Rosse. Sie haben eben die Erde durchstreift und bringen die Nachricht, dass sie in Ruhe daliegt. Da die Erschütterung der Erde die Vorauss. für das Kommen der messian. Zeit ist, so richtet der Engel Jahves an diesen die Frage: wie lange er sich Jerusalems nicht erbarmen wolle. Jahve verheisst, dass er sich Jerusalem wieder in Barmherzigkeit zukehren werde, der Tempel soll gebaut, über Jerusalem soll die Messschnur gezogen werden. Jahve erwählt wieder Jerus., die von den Juden bewohnten Städte sollen wieder von Gutem überfließen.

2. c. 2¹—4. Der Proph. schaut vier Schmiede, welche die Aufgabe haben die vier Hörner, welche die heidnische Weltmacht repräsentiren, zu vernichten.

3. 2⁵—1⁷. Der Proph. schaut einen Jüngling mit einer Messschnur, der Jerus. vermessen will, um zu sehen, wie breit und lang es werden soll. Er erhält aber den Auftrag davon abzusehen, weil sein Bemühen vergeblich sein wird. Jerus. soll ohne Mauern daliegen, da die Fülle seiner Bewohner in der durch Mauern eingeeengten Stadt keinen Raum haben werde. Denn die zerstreuten Juden werden nach Zion zurückkehren, weil Jahve in Begriff ist, das Gericht an den heidnischen Reichen, die sie zurückhalten, zu vollziehen. Er selbst wird in Jerus. wieder Wohnung nehmen, und dann werden viele Völker

sich ihm anschliessen und sein Volk werden, Juda aber wird sein Erbe und Eigenth. in dem heil. Lande sein.

4. c. 3. Der Proph. schaut vor dem Engel Jahves den mit schmutzigen Kleidern bekleideten Hohenpriester, den der Widersacher verklagt, aber umsonst; der Engel Jahves weist ihn ab und befiehlt seinen Dienern, dass sie Josua mit andern Kleidern bekleiden und einen reinen Kopfbund auf sein Haupt setzen. Josua soll, wenn er Jahves Dienst verrichtet, den Tempel regieren und seine Vorhöfe verwalten. Josua und die Priester sind Männer des Vorzeichens dafür, dass der Zemah, d. i. der messian. König, kommen wird. Der Stein für sein Diadem ist schon da, Jahve ist im Begriff ihn mit der entsprechenden Inschrift zu versehen. Er wird des Landes Sünde und Schuld tilgen, und das Reich des Friedens wird dann hervortreten.

5. c. 4¹—5. ca. 10b—14. Der Proph. schaut einen Leuchter mit sieben Lampen und zu seiner Rechten und Linken zwei Oelbäume. Der Leuchter mit den sieben Lampen ist ein Symbol von Jahves Augen, welche die Erde durchstreifen, die beiden Oelbäume aber stellen die beiden Gesalbten, Josua und Zerubbabel dar, die neben dem Leuchter stehen, d. h. unter Jahves schützender Obhut. v. 6b—10 ist ein an Zerubbabel gerichtetes Wort, das mit dem vorher erwähnten Gesicht wohl nicht in ursprüngl. Zusammenhang steht. Es wendet sich an die, welche die kleinen Anfänge des Tempelbaues gering achteten und meinten, dass alle Mühe umsonst sein werde: Zerubbabels Hände sollen das Haus vollenden, er wird unter grossem Jubel den Giebelstein einsetzen.

6. c. 5¹—4. Das sechste Gesicht: Der Proph. sieht eine fliegende mit Flüchen beschriebene Buchrolle: Der Fluch Jahves wird an alle Frevler kommen und sich in ihr Haus einnisten und es mit seinen Holz und Mauerwerk vernichten.

7. c. 5⁵—11. Der Proph. schaut ein mit einem Bleideckel bedecktes Ephä, der Deckel hebt sich, und hervorschaut ein Weib, die Bosheit. Der Deckel wird zugeschlagen und das Ephä von zwei geflügelten Weibern nach Sinear getragen, damit die Bosheit dort ihren Wohnsitz aufschlage und über jenes Land das Verderben bringe.

8. c. 6¹—9. Der Proph. schaut vier Wagen, die mit vier verschiedenfarbigen Rossen bespannt sind, sie ziehen nach den vier Himmelsgegenden, um Jahves Willen zu vollführen, die nach dem Norden haben den Auftrag, an diesem Lande Jahves Zorn zu stillen.

c. 6¹⁰—15. Der Prophet erhält den Auftrag von jenem Gold und Silber, das die Abgesandten der babylon. Juden gebracht, eine Krone für den Zemah d. i. Zerubbabel machen zu lassen: sie soll danach zur Erinnerung an diese Abgesandten im Tempel niedergelegt werden. Neben Zerubbabel soll Josua Priester sein und friedfertiges Einvernehmen zwischen ihnen bestehen. Aus der Ferne werden die Völker kommen und an Jahves Tempel bauen.

III. c. 7. 8. An die Priester und Proph. wird die Anfrage gerichtet, ob man noch ferner die im Exil beobachteten Fasttage halten soll. Zacharja weist zunächst darauf hin, dass diese nicht auf einer Forderung Jahves beruhen, überhaupt das Fasten keine Beziehung zu ihm hat. Liebe und Barmherzigkeit

und Meiden von Unrecht gegen den Nächsten hat Jahve von den Vätern gefordert, und weil sie das nicht geleistet, sind sie vom Gericht ereilt. Sodann weist der Proph. auf die in Aussicht stehende messian. Zeit: Jahve wird wieder in Jerus. wohnen, die Zerstreuten wird er wieder zurückbringen, sie werden sein Volk und er ihr Gott sein. Jetzt gilt es Muth zu fassen, denn die Zeit des Unsegens liegt hinter ihnen, von jetzt ab wird Jahve Heil spenden, und wie sie bisher unter den Heiden ein Fluch gewesen, so werden sie hinfort ein Segen sein. Freilich ist die Vorauss., dass sie die Wahrheit mit dem Nächsten reden, heilsames Gericht halten, wider den Nächsten nichts Arges sinnen und lügnerische Eide nicht lieben: das alles hasst Jahve. Die bisher gehaltenen Fasttage werden Freudenfeiern in Zukunft werden. In Zukunft werden viele kommen, um Jahve gnädig zu stimmen und ihn zu suchen, ja Zehn aus aller Völker Zungen werden den Zipfel am Gewande Eines Juden ergreifen, damit er nicht allein gehe, sondern sie mitnehme, haben sie doch gehört, dass die Gottheit bei den Juden ihren Wohnsitz aufgeschlagen habe.

§. 2. Wirksamkeit des Propheten.

Nach 11 begann Zacharja seine Wirksamkeit ebenfalls wie Haggai im zweiten Jahr des Darius, aber zwei Monate später, nachdem man eben angefangen hatte, Hand an den Tempelbau zu legen. Sie erstreckte sich bis zum 7. Mon. des 4. Jahres vgl. 71, umspannte also nicht ganz zwei Jahre. Was wir aus dem Inhalt des Buches ersehen, wird uns durch Esr 51. 614 bestätigt, dass er mit Haggai für das Zustandekommen des Tempels wirkte. Er war nach 11. 7 ein Sohn des Berekja und Enkel des 'Iddo vgl. zu 11, welcher als Vorsteher eines der aus dem Exil zurückgekehrten Priestergeschlechter Neh 124 erwähnt wird. Man kann daraus wohl mit ziemlicher Sicherheit schliessen, dass Zacharja noch jung gewesen ist, als er prophetisch in seinem Volke wirkte. Ueber die Zeitverhältnisse vgl. das in § 2 zu Haggai Bemerkte. Noch deutlicher als aus Haggai erkennen wir die Stimmung, welche die Zeitgenossen erfüllte. Jene Begeisterung, mit der man sich zur Rückkehr in die Heimath entschlossen, war völlig verschwunden, statt der Hoffnung, die man gegen das Ende des Exils gehegt, dass die Zeit der Vollendung mit der Rückkehr anbrechen werde, hatte sich jetzt eine düstere Stimmung der Gemüther bemächtigt: noch immer hat Jahve sich nicht seines Volkes erbarmt, noch immer wohnt er fern von ihm. Alles Bemühen des Zacharja ist daher darauf gerichtet, diese gedrückte Stimmung zu heben und den Glauben an die Vollendungszeit, die bald anbrechen wird, zu beleben. Aus der in c. 71ff. berichteten Anfrage, ob man auch ferner noch die im Exil gefeierten Fasttage halten soll, kann man vielleicht schliessen, dass ihm das wenigstens bei Einzelnen in der That gelungen ist.

§ 3. Charakteristik und religiöse Bedeutung des Zacharja.

Auch für diese beiden Gesichtspunkte ist das über Haggai Gesagte zu vergleichen. Aus dem § 2 Hervorgehobenen wird es klar sein, warum bei Zacharja die messian. Verheissung im Mittelpunkt steht: die sämtlichen Nachtgesichte drehen sich im Wesentlichen um die messian. Erwartungen der damaligen Zeit, und auch c. 8 nimmt auf dieselbe Rücksicht, so dass wir demnach aus unserm Prophetenbuch in ziemlich vollständiger Weise dieselben kennen lernen. In § 2 zu Haggai ist darauf aufmerksam gemacht, dass uns aus unserm Propheten deutlich wird, wie Haggai und Zacharja dazu kommen, den Tempelbau zum Mittelpunkt ihrer gesamten Wirksamkeit zu machen. Mehrfach betont Zacharja, dass Jahve sich wieder seines Volkes erbarmen, dass er wieder Jerusalem erwählen und in Zion seinen Wohnsitz aufschlagen werde. Wie der Proph. Ezechiel einst die Herrlichkeit Jahves den Tempel verlassen sah, und damit das Gericht über Jerusalem und die Juden hereinbrach vgl. c. 9, so wird mit dem Tage, da Jahve wieder in seinem Volke Wohnung macht, auch alle Noth ein Ende haben, ja dies Wohnen Jahves ist die Vorauss. für den Anbruch der messianischen Zeit vgl. 815. Darum ist der Bau des Tempels die unerlässliche Vorbedingung, denn nur in ihm findet Jahve eine geeignete Wohnstätte. Von hier aus begreift sich auch des Zacharja Ansicht von dem Priestertum als der Gewähr für das Kommen des Zemaḥ d. i. des messian. Königs, sowie die Betonung des priesterl. Dienstes, dessen Beobachtung die Vorauss. ist für die dem Josua zugewiesene Stellung, Herr über den Tempel zu sein c. 37, eine Stellung, die wesentlich verschieden ist von derjenigen, die das Priestertum in der vorexilischen Zeit hatte, in der der König Herr über den Tempel war. Im Mittelpunkt der messian. Idee steht der messian. König, den Zacharja mit Rücks. auf Jer 235. 3315 Zemaḥ nennt und mit Zerubbabel identifiziert; erst ein Diakonenast hat mit Rücks. auf die thatsächl. eingetretenen Verhältnisse den Hohenpriester Josua an die Stelle desselben zu setzen gesucht vgl. zu 610ff. Bedeutungsvoll bleibt es immerhin auch für Zacharja, dass er den Hohenpriester Josua als den die Gemeinde vor Jahve vertretenden betrachtet, der allezeit ungehinderten Zugang zu Jahve haben soll.

Schon bei Haggai ist auf das starke und überaus häufige Betonen, dass das proph. Wort Jahves Wort sei, hingewiesen und daraus geschlossen, dass sich darin das Schwinden der Unmittelbarkeit der proph. Inspiration offenbart. Vgl. Zacharias Hinweis auf die alten Propheten 14ff. 712. Es hängt damit die Thatsache zusammen, dass das prophetische Wort hier vermittelt durch den Engel Jahves an den Proph. kommt, so dass sich hier also die Erscheinung fortsetzt, die uns zum ersten Mal bei Ezechiel begegnet vgl. 403ff. Die Visionen haben etwas Künstliches, gehen nicht mehr aus der prophetischen Intuition hervor, sondern sind mehr Product einer künstlichen Reflexion, daher der angelus interpres hier als stehende Figur erscheint, eine Thatsache, in der das Bewusstsein der Künstlichkeit dieser Gesichte zum Ausdr. kommt. Ueberhaupt spielen die Engel bei Zacharja eine hervorragende Rolle: neben dem

Maleak Jahve erscheint der angelus interpres und der Widersacher, der offenbar ebenfalls als zu den Boten Gottes gehörig zu denken ist. Es hängt das mit dem veränderten Gottesbegriff zusammen: Jahve wird jetzt der in der Höhe über den Menschen Thronende, dessen Wirken auf die Menschen eben durch die Engel vermittelt wird. Bei Zacharja wahrscheinlich zum ersten Mal erscheint auch die Persönlichkeit des Widersachers, aus dem im Laufe der Zeit der Satan d. i. der Teufel als Vertreter des widergöttl. Principis wird. Hier freilich ist השטן noch nom. appellat., erst in I Chr 21¹ erscheint שטן als nom. propr. Der Maleak Jahve droht dem Widersacher mit Jahves Zorn, weil er mit allem Unglück, das über die Gem. gekommen ist, noch nicht zufrieden ist und als Vertreter des Principis der Gerechtigkeit gegen die Widerbegnadigung der Gemeinde protestirt. Der Verf. von Hiob bewegt sich auf der von Zeh. begonnenen Linie weiter fort. Bedeutungsvoll für die weitere Entwicklung der Satansidee ist vielleicht auch in der Folgezeit der hier bei Zach. uns entgegentretende Ged. der Sünde als einer selbständig existirenden Macht. Der Proph. weist 5^{1ff} darauf hin, wie sowohl die Sünder durch Gottes wirksamen Fluch aus dem Lande vernichtet werden, als auch die רשעה d. i. die personifizierte Sündenmacht aus dem Lande nach Sinear geschafft wurde, damit sie dort wirke und das Verderben über das Land bringe wie einst über Juda. Babylonien ist und bleibt eben das Land, in dem sie geknechtet waren, aber von Gottes Gericht getroffen wird doch dies nicht nur, sondern die gesammte Heidenwelt. Characteristisch ist in dieser Beziehung besonders c. 2^{1ff}., wo als Urheber der Zerstreuung, die Juda bzw. Juda und Isr. getroffen hat, nicht etwa nur Assur und Babel, sondern die vier Hoerner d. i. die gesammte Heidenwelt genannt wird. Auch darin berührt sich Zacharja mit Haggai und schon dort § 2 ist geltend gemacht, wie so der bei Daniel in aller Schärfe hervortretende Gegensatz von Gottes- und Weltreich sich vorbereitet. Ohne Zweifel war das hauptsächlich die Wirkung der Feindschaft, welche die Juden in dem letzten Jahrhundert von allen Seiten erfahren hatten; neben ihr sind freilich auch deuteronomische Ideen für diese Entwicklung massgebend gewesen vgl. zu Nahum und Zephanja. Je mehr die Juden das Bewusstsein in sich trugen, das Licht der göttlichen Wahrheit zu besitzen im Gegens. zu der im Todesschatten und Finsterniss sitzenden Heidenwelt, um so mehr musste sich unter Umständen dieser Gegensatz zur heidn. Welt schärfen. Hier ist es zur vollen Ausbildung desselben noch nicht gekommen, denn bei unserm Proph. findet sich, theils als eine Nachwirkung deuteronomischer Ideen, theils aber auch als eine Folge des energischen Bewusstseins der Träger der wahren Religion und den «gottlosen» Heiden gegenüber der «Gerechten zu sein vgl. zu 1¹⁵. 2¹², der Ged., dass aus allen Völkern Heilsbedürftige herbeiströmen und in Jerus. wohnen, und dass Jahve sie als sein Volk anerkennen wird vgl. 2^{14ff}. 8^{20ff}. Vielleicht hat Haggai denselben Ged. im Sinne, wenn er 2⁸ darauf hinweist, dass in Folge der von Jahve hervorgerufenen Erschütterung aller Völker die Kostbarkeiten derselben nach Jerus. kommen, und so die Herrlichkeit dieses zweiten Tempels grösser sein wird als die des ersten.

§ 4. Litteratur.

A. Köhler Die nachexilischen Propheten 1861. 63. K. Bredenkamp Der Prophet Sacharja 1879. C. H. H. Wright Zecharjah and his Prophecies 1879. W. H. Lowe The Hebrew Students Comm. on Zecharjah Hebr. and LXX 1872. K. Marti Der Prophet Zacharja, der Zeitgenosse Serubbabels 1892. K. Marti in StKr 1892 S. 207 ff. (über den Satan in 3 ff.) und S. 716 ff. (über 61—9); gegen letzteren Artikel J. Ley in StKr 1893 S. 771 ff.

1. ¹Im achten Monat im zweiten Jahr des Darius erging Jahves Wort an den Propheten Zekarja, den Sohn des Berekja, des Sohnes des 'Iddo also: ²Schwer hat Jahve über eure Väter gezürnt. ³Und du sollst zu ihnen sprechen: so sagt Jahve der Heerschaaren: kehret um zu mir, spricht Jahve der Heerschaaren, so will ich zu euch umkehren, sagt Jahve der Heerschaaren.

Cap. 1, 1—6. Der Proph. beginnt mit der Aufforderung zur Busse und dem Hinweis auf die einst vom Gericht erteilten Väter, welche auf die Stimme der Propheten nicht hören wollten. Zacharja berührt sich in dem Hinweis auf solche Gerichtsdrohung mit den vorexilischen Proph., aber der wesentl. Unterschied zwischen dieser nachexilischen und der vorexilischen Prophetie besteht darin, dass in jener die Gerichtsdrohung fast ganz durch die Verheissung in den Hintergrund gedrängt wird, ohne Zweifel eine Folge des Exils, durch die das Volk fast völlig vernichtet war. Der Ged., dass Jahve zum zweiten Mal über dies aus dem Tode erstandene Volk vgl. Ez 37 den Tod bringen könnte, lag dieser nachexilischen Zeit ganz fern, vielmehr dreht sich die Prophetie wie die Apokalyptik jetzt um die Verheissung und die Frage, wie sie realisiert werden wird. — Zu יְהוָה בְּיָמֵינוּ בְּיָמֵינוּ vgl. Neh 1216, wo unter den Priestern als יְהוָה אֱלֹהֵינוּ neben andern auch יְהוָה אֱלֹהֵינוּ angeführt wird, und Esr 51 führt ihn gradezu als בְּיָמֵינוּ an. Letztere Notiz ist schwerlich dadurch mit unserer in Einklang zu bringen, dass man בְּיָמֵינוּ im Sinn von „Nachkomme“ nimmt, sondern es ist eine ungenauere Angabe, vielleicht dadurch zu Stande gekommen, dass Berékja früh starb. Auffallend ist das Fehlen des Monatsdatums vgl. 17. 71. Man hat desshalb חֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי vom achten Neumond verstehen wollen (Koebl. u. a.), aber in solchen chronologischen Angaben lässt sich חֹדֶשׁ so nicht nachweisen vgl. Hag 11. Wahrscheinlich ist das Datum des Tags ausgefallen. v. 2 stellt der Proph. die von Niemand zu bestreitende Tatsache des Gotteszornes über die Väter an den Anfang, welche im Zusammenhang mit der folgenden Darlegung ihnen sofort in unzweideutiger Weise zu Gemüthe führt, was ihnen bevorsteht, wenn sie den Vätern gleich werden v. 4 und sich gegen des Propheten Bussruf v. 3 verstocken. קָרָא dient zur Verstärkung des קָרָא. v. 3 ist Perf. consec. vgl. K. § 112, 4. Das Suff. in קָרָא bezieht sich natürl. auf des Proph. Zeitgenossen. Zu חֹדֶשׁ vgl. Hag 13. 4. 9. 211. Die Leiden der Gegenwart: der Mangel, über den man klagte, die mannigfachen Anfeindungen, die man zu erdulden hatte, beweisen,

⁴Werdet nicht euren Vätern gleich, denen die alten Propheten predigten: so spricht Jahve der Heerschaaren: kehret doch um von euren bösen Wegen und *von* euren bösen Handlungen, aber sie gehorchten nicht und merkten nicht auf mich, spricht Jahve. ⁵Eure Väter, wo sind sie? Und die Propheten, leben sie ewig? ⁶Doch meine Worte und Beschlüsse, die ich meinen Knechten, den Propheten, aufgetragen habe, haben sie nicht eure Väter erreicht, dass sie umkehrten und sprachen: wie Jahve der Heerschaaren uns zu thun beabsichtigte nach unsern Wegen und nach unsern Thaten, so hat er mit uns gethan?

⁷Am vierundzwanzigsten Tage des 11. Monats — *das ist der Monat Šebät* — im zweiten Jahr des Darius erging Jahves Wort an den Propheten Zekarja

dass Jahve noch nicht zu ihnen zurückgekehrt war, dass er noch nicht unter ihnen wohnte. Einst bei der Zerstörung des Tempels war er aus Tempel und Stadt gezogen; alles Leid wird sich wenden, wenn er wieder zurückkehrt. Zu der häufigen Heraushebung, dass es Jahves Wort ist, dass er redet vgl. zu Hag 14. v. 4ff. begründet die Ermahnung durch Hinweis auf die Sünde wie die Strafe der Väter. Der Ausdr. *הַנְּבִיאִים הָאֵלֶּים* ist charakteristisch, er zeigt die Bedeutung des Exils im Bewusstsein dieser Zeit. Man fühlte sich von der vorexilischen Zeit durch die grosse Kluft des Exils geschieden, das letztere hatte gewissermassen die vorexilische Entwicklung zum Abschluss gebracht. *הַנְּבִיאִים* ist offenbar corrupt, denn *נְבִיאִים* findet sich neben *נְבִיאִים* nie, offenbar ist ein *ו* ausgefallen und zu lesen *וְהַנְּבִיאִים*. Natürlich hat Zach. nicht einzelne prophet. Reden im Sinn, welche mit dem *אֵלֶּים* eine gewisse äussere Aehnlichkeit haben wie Hos 14z. Jes 31c u. a., sondern Zach. bringt in diesem Wort v. 4 die vorexilische prophet. Predigt auf einen kurzen Ausdr. Die Fragen in v. 5 können keinen andern Sinn haben, als dass die Väter wie die Propheten der Vergangenheit angehören, anders ist das v. 6 mit Jahves Worten. Jetzt hebt v. 6 seinem Wortlaut nach freilich nur den Ged. heraus dass diese Gerichtsdrohungen der Propheten sich an den Vätern erfüllt haben, aber im Zusammenhang mit v. 5 — *אֵלֶּים* steht im Gegens. zu *אֵלֶּים* — kann der Ged. nur der sein, dass Jahves Worte, wie sie die Väter erreicht haben, so auch die jetzt Lebenden erreichen können, sie haben von der in ihnen liegenden Kraft noch nichts verloren. Die von Jahve angedrohten Strafen erscheinen wie von Jahve ausgesandte Boten, die Frevler zu verfolgen und zu vernichten vgl. Dtn 28:15. 45. *וְהַנְּבִיאִים* widerspricht nicht dem *וְהַנְּבִיאִים* v. 4, denn hier bezieht sich das Wort auf ihre Einsicht, die nicht durch die Mahnung der Proph., sondern durch das Gericht gezeitigt ist. Zu dem hier eingeführten Bekenntniss vergleicht Keil Stellen wie Thr 2:17. Esr 9:6ff. u. s. w.

c. 1, 7—6, 9 bez. 15. Die Nachtgesichte des Propheten. c. 1, 7—17. Das erste Nachtgesicht: Jahve wendet sich wieder Jerus. in Barmherzigkeit zu: sein Haus soll gebaut, über Jerus. die Messsehnar gespannt werden, die Städte sollen überflüssen von Glück.

1, 7. Das Datum bezieht sich ohne Zweifel auf die sämtlichen Nachtgesichte bis c. 6, 9 bez. 15. Es handelt sich nicht um Träume, sondern um eine Reihe von Bildern, bei deren Schaffung die proph. Reflexion unverkennbar thätig gewesen ist, denn diese Gesichte bilden einen Cyclus, der sich mit den messian. Erwartungen dieser Zeit beschäftigt, und zwar so, dass jedes folgende Gesicht durch das vorhergehende vorbereitet ist vgl. Ewald in StKr 1828 S. 347ff. Unverkennbar ist übrigens der Unterschied zwischen diesen Gesichtern und denen der älteren prophet. Zeit: während die letzteren durchsichtig und leicht verständlich sind vgl. Am 7:1ff., tragen diese den Stempel der Künstlichkeit in hohem Grade. Auch dem Zach. ist das klar gewesen, daher erscheint hier überall der angelus interpres, der die Aufgabe hat das Bild zu erläutern. Auch darin bekundet sich die andere Zeit, dass hier niemals wie früher Jahve selbst die Offenbarung

den Sohn des Berekja, des Sohnes des 'Iddo, also: ⁸ich sahe in der Nacht, und siehe ein Mann auf braunem Rosse, und er stand zwischen den Myrten und hinter ihm waren braune, rothe und weisse Rosse. ⁹Und ich sprach: was bedeuten diese, mein Herr? Und es sprach der Engel, der mit mir redete: ich will dich sehen lassen, was diese bedeuten. ¹⁰Und es hob der Mann an, der

vermittelt, sondern nur **מִלְאָךְ הָרִבִּי בִי** und **הַמִּלְאָךְ הָרִבִּי בִי**: der majestätische, im Himmel wohnende Gott ist eben in weitere Ferne von den Menschen gerückt. Noch bei Ezechiel vermittelt Jahve die Offenbarung, freilich erscheint daneben auch schon eine Mittelsperson vgl. 40bff. **הָיָה לִי הָאִישׁ שֶׁנֶּט** ist wahrseheinl. nicht ursprüngl., erst in späterer Zeit tritt uns die Sitte entgegen, zu den Zahlen die Namen hinzusetzen vgl. zu Hag 11. v. 8. Da hinter dem **אִישׁ יָבֵן** dreierlei verschiedenfarbige Rosse erscheinen, so muss man den **אִישׁ יָבֵן** als den Führer auffassen, der lediglich die Aufgabe hatte, sie zur Stelle zu melden (Smend). Freilich hat man behauptet, dass das durch den weiteren Zusammenhang ausgeschlossen sei, denn nach v. 10 müssen die durch die verschiedenfarbigen Pferde repräsentirten Boten als jenem v. 11 genannten **מִלְאָךְ יְהוָה הַנֶּעֱמָד בֵּין הָרִמּוֹת** Bericht abstattend gedacht werden (Wellh.). Daher hat schon Ewald an dem **עַל יָבֵן** Anstoss genommen, und man hat die Vermuthung ausgesprochen, dass hier viell. der ursprüngl. Text des v. verwischt war und durch einen Leser nach freier Vermuthung ergänzt ist. Doch müsste man zugeben, dass dieser Ergänzter jedenfalls in diesem Mann den Anführer sah, nur so erklärt sich das **אִישׁ יָבֵן**, das völlig unverständlich wäre, wenn der Mann den Bericht entgegennähme. In der That hat diese letztere Annahme an dem Text von v. 10f. aber auch keine Stütze vgl. unten. Statt **הַמִּלְאָךְ הָרִבִּי** scheint **לִי הָיָה** oder **הָיָה לִי** gelesen zu haben, aber es ist nicht unwahrscheinl., dass diese Uebers. durch das Gesicht 61ff. beeinflusst ist, denn auch die Uebersetzung der Farben ist dieselbe wie dort, nur dass die *melars* fehlen. **מִלְאָךְ** muss eine den Zeitgenossen des Zach. bekannte Oertlichkeit gewesen sein wie der Art. zeigt, wir wissen darüber nichts: die Einen stellen es mit **מִלְאָךְ** Tiefe, die andern mit **עַל** zusammen und lesen **מִלְאָךְ עַל**. Jene verstehen die Einen im Sinne der Niedrung, da die Myrten die Nähe des Wassers lieben, die Andern sehen es als Bild an z. B. Keil als Bild für die tiefe Erniedrigung, in welcher sich Land und Volk damals befand, aber wie ist diese Deutung hier möglich, wo es sich gar nicht um das Volk, sondern um den Standort dessen handelt, dem die Boten vgl. 65 Bericht abstatten? Hitzl., der **מִלְאָךְ** las, wollte dies vom Zelte Gottes auffassen, und die Myrten sollen an Stelle der Oelbäume in den Vorhöfen des Tempels stehen, aber weder lässt sich jene Auffassung sprachl. rechtfertigen, noch ist diese Zusammenstellung der Myrten mit den Oelbäumen des Vorhofs einleuchtend. — Wenn statt der Reiter die Rosse erwähnt werden, so geschieht das um desswillen, weil die Farben der Rosse bedeutungsvoll sind, sie repräsentiren die verschiedenen Himmelsgegenden, nach denen sie reiten. Auffallend ist es, dass hier nur drei Farben erwähnt werden, während 62ff. vier verschiedene Farben, den vier Himmelsgegenden entsprechend, nennt. Statt **שִׁרְיָם** bietet 63 **אֲשֵׁרִים**, und ausserdem werden dort noch **שִׁרְיָם** genannt. Vielleicht ist v. 8 ein Farbename ausgefallen vgl. Ewald. Jedenfalls ist **שִׁרְיָם** nicht »staargrau, schwarz mit weiss melirt« (Keil), sondern eine bestimmte Art des Roth und zwar fuchsroth vgl. arab. asḡaru der Rothfuchs und hebr. שִׁרְיָם. Jene Bedeut. ist von Keil erfunden, lediglich um eine Uebereinstimmung unserer Stelle mit 62 und Apk 68 zu Stande zu bringen. Nach v. 9 redet Zach. nicht den eben erwähnten Führer an, sondern den **מִלְאָךְ הָרִבִּי בִי**, der bisher gar nicht erwähnt war, und den wir uns offenbar als neben dem Proph. gegenwärtig zu denken haben. Dieser angelus interpres erklärt nicht mit eignen Worten, was Zach. gesehen, sondern aus dem weiteren Verlauf der Dinge wird dem Proph. das Gesicht klar, daher heisst es **אִישׁ יָבֵן**. Der in v. 10 das Wort nehmende Mann wird durch den Zusatz **הַמִּלְאָךְ הָרִבִּי בִי** als mit dem v. 8 erwähnten als identisch erwiesen. Statt

zwischen den Myrten stand, und sprach: das sind die, die Jahve ausgesandt hat, die Erde zu durchziehen. ¹¹Und sie antworteten dem Engel Jahves, *der zwischen den Myrthen stand*, und sprachen: wir haben die Erde durchzogen und siehe die ganze Erde ist ruhig und sicher. ¹²Da antwortete der Engel Jahves und sprach: Jahve der Heerschaaren, wie lange willst du dich Jerusalems und der

dieser Aussage *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* würde man eher eine Anfrage an die Reiter oder eine Aufforderung zum Bericht erwarten, dem dann v. 11 entspräche, der den Bericht giebt. Diese Unebenheit der Darstellung ist aber mehr eine scheinbare als wirkliche, denn jener Führer spricht seine Worte zunächst nicht in Rücks. auf Zacharia, sondern in Bezug auf den *יְהוָה*, vor dem sie erschienen sind, doch vgl. unten. Wie die Farben auf die Himmelsgegenden zu vertheilen sind, wird hier nicht angegeben, jedenfalls aber ist es verfehlt, ihnen andere Bedeutung zuzuschreiben: sowohl der Zusammenhang als auch die Parallele 62ff. lässt nur diese Auffassung der Farben der Rosse zu. Auffallend ist in v. 11 nicht *יְהוָה*, sondern das diesem beigefügte *בֶּן הַהִיטָה*, ein Zusatz, der sich sonst immer bei *הָאִישׁ* findet, aber dieser Zusatz reicht doch nicht aus, um die Ersetzung des *יְהוָה* durch *הָאִישׁ* hier zu rechtfertigen (Wellh.). Das zöge die weitere Consequenz nach sich, dass man nicht nur *יְהוָה* *עַל סֵד אֵשׁ*, sondern auch *הָאִישׁ* in v. 8 beanstanden und eine vollständige Umgestaltung des ursprüngl. Textes von v. 8 vornehmen müsste. Vielleicht ist der Zus. hier irrig in den Text eingedrungen vgl. v. 12, beziehungsweise Zusatz eines Lesers, der daran Anstoss nahm, dass v. 9 die Anwesenheit des *יְהוָה* vorausgesetzt wird, und der daher ihn mit *הָאִישׁ* identifizierte (Hitz.). Ist er ursprüngl., so würde er lediglich darauf hinweisen, dass jener *אֵשׁ* und dieser *יְהוָה* sich an demselben Ort befanden. Hitz. vermuthet, dass vielleicht auch *בֶּן הַהִיטָה* v. 10 Einsatz ist, ein falsches Explicitum, eine Annahme, welche die Schwierigkeit beseitigen würde, dass der Führer, welcher redet, sich scheinbar ausschliesst. Dieser *יְהוָה*, welcher den in die Welt hineinwirkenden Jahve vertritt, empfängt den Bericht: Die ganze Erde liegt ruhig da, jene Erschütterung, welche die nothwendige Voraus. der Zeit der Vollendung ist vgl. Hag 26. 20ff., ist noch nicht da. Angesichts der schweren Erschütterungen, welche in dieser Zeit der ganze Osten des persischen Reichs durchzumachen hatte, und welche den Juden nicht unbekannt geblieben sein können, kann der Bericht nichts anderes besagen wollen, als dass jene Bewegungen, welche der messianischen Zeit vorausgehen und ihren Anbruch verkündigen sollen vgl. Hag 26. 22, noch nicht hervorgetreten sind. Vielleicht war auch um diese Zeit schon eine Nachricht davon nach Westen gedrungen, dass es dem Darius gelungen war seiner Gegner Herr zu werden vgl. 217. *בֶּן הַהִיטָה* giebt die nähere Bestimmung zu *יְהוָה* vgl. 77. 11 Chr 145. Dieser Bericht legt den Ged. nahe, dass die Zeit der Vollendung noch in weiter Ferne liegt, daher die Frage des *יְהוָה* v. 12, die nun an Jahve selbst gerichtet ist, und die uns die Stimmung der Zeit zeigt, vgl. vorher. Die 70 Jahre des göttl. Zornes beziehen sich auf Jer 25. 11, 29. 10, die er seit der letzten Katastrophe Jerusalems rechnet. Die Worte sind bedeutungsvoll für das Bewusstsein der Gemeinde in den ersten beiden Jahrzehnten nach der Rückkehr. Die Weissagungen eines Deuteriojes. u. a. hatten die hochgespanntesten Erwartungen wacherufen: man zog heim in der Gewissheit, dass nun die Zeit der Vollendung angebrochen sei. Je lebhafter die Hoffnungen waren, um so gewaltiger war der Rückschlag: angesichts der Noth der Zeit fühlte man sich durchaus noch unter dem Gotteszorn trotz der Heimkehr. Zu *הָאִישׁ* im adverbialen Sinn bei der Zeit vgl. 73. Beachtenswerth ist übrigens die Stellung dieses *יְהוָה* zu Jahve: er ist hier offenbar nicht mehr eine Offenbarungsform Jahves wie in der älteren Zeit, sondern er steht Jahve gegenüber, ist ein von ihm getrenntes selbständiges und ihm untergeordnetes Wesen vgl. zu Cap. 3. Auf die Frage des *יְהוָה* antwortet Jahve dem *יְהוָה* v. 13; das legt den Schluss nahe, dass beide identisch sind. Freilich erheben sich

Städte Judas nicht erbarmen, denen du nun schon 70 Jahre zürnst? ¹³Und es antwortete Jahve dem Engel, *der mit mir redete*, freundliche und trostreiche Worte. ¹⁴Und es sprach der Engel, der mit mir redete, also zu mir: predige also: so sagt Jahve der Heerschaaren: ich bin von grossem Eifer für Jerusalem und Sion entbrannt, ¹⁵aber gewaltig zürne ich über die trotzigen Heiden, denn ich zürnte wenig, sie aber wirkten mit, so dass Verderben zu Stande kam. ¹⁶Darum so spricht Jahve: ich wende mich Jerusalem wieder zu in Barmherzigkeit: mein Haus soll in ihm gebaut werden, spricht Jahve der Heerschaaren, und die Schnur soll über Jerusalem gespannt werden. ¹⁷Predige ferner also: so spricht Jahve der Heerschaaren: meine Städte werden noch von Gutem überfließen, und Jahve wird sich noch Sions erbarmen und wird noch an Jerusalem Wohlgefallen haben.

gegen diesen Schluss Bedenken: weder wird sonst der angelus interpres מַלְאָךְ אֱלֹהִים genannt, noch hat er in den Visionen selbst sonst eine Stelle. Es ist mir daher wahrscheinlich, dass בְּיָדַי ein Zusatz eines Lesers ist, der sich durch v. 14 verleiten liess. Jahve antwortet ihm gütige, freundl. Worte vgl. I Reg 127. Jos 2314 אֱלֹהִים ist Appos. zu בְּיָדַי. Die Erläuterung dazu folgt in v. 14 ff., sie giebt der angelus interpres, aber so, dass diese Tröstungen nun als vom Proph. zu verkündigende Predigt ihm mitgeteilt werden. Zu סָרַף v. 14 vgl. Jes 406. Zu סָרַף mit בָּ vom Liebesseifer für Jemd. vgl. 82. Jo 218. Num 2511. 13 u. ö., und zur Unterordnung des nom. verbi mit einem Adject. vgl. 82 Gen 2733f. Das Perf., insofern er schon jetzt von dieser Liebe erfüllt ist, viell. auch um anzudeuten, dass er sie schon bethätigt hat in der Rückführung des Volkes nach Jerus., während das Part. סָרַף v. 15 die Dauer des göttl. Zornes zum Ausdr. bringt. אֲנִי מְסַרֵּף mit dem Nebengriff der sorglosen, gottlosen Sicherheit wie Am 61. vgl. Jes 3729. Jer 4811. Zph 112. Der letzte Satz begründet Jahves סָרַף מְסַרֵּף über die Heiden, וְעַתָּה steht demnach als Conj.: denn vgl. Jes 6516. עַתָּה bezeichnet nicht die Dauer, sondern den Grad des göttl. Zornes. Die Heiden halfen, aber so, dass מְסַרֵּף entstand, insofern sie das Volk Jahves zu vernichten trachteten vgl. Jes 476. Das Wort lässt deutlich des Zacharia Urtheil über die Perser durchblicken: sie haben zwar die Chaldäer vernichtet, dennoch sieht er auch in ihnen Hindernisse für das Kommen der Vollendungszeit, er nimmt so eine andere Stellung zu den Persern ein, als einst Deuteriojes. zu Cyrus, der diesem geradezu Jahves מְסַרֵּף und מְסַרֵּף war vgl. 451. 411. Das Wort ist aber charakteristisch für die Stimmung dieser Zeit überhaupt: nur zum Theil sind Isr.'s Leiden in seiner Schuld begründet, die Hauptursache liegt in der Bosheit der Heiden vgl. Nahum. Dieser Umschwung in der Stimmung vollzog sich wohl wesentlich in Folge des Eintretens des Cyrus zu Gunsten der Juden. מְסַרֵּף v. 16 zieht den Schl. aus v. 14: wegen dieses seines Liebesseifers wendet Jahve sich Jerus. in Barmherzigkeit wieder zu, und das wird sich im Bau des Tempels und Jerus.'s offenbaren, die Stadt lag also damals noch zum Theil in Trümmern vgl. 25ff. Wie bei seinem Zeitgenossen Haggai, so steht auch bei Zacharia der Tempelbau im Mittelpunkt: so lange der Tempel nicht erstanden ist, wohnt Jahve nicht inmitten seines Volkes: wie mit dem Auszug Jahves aus dem Tempel vgl. Ez 93. 104. 16. 112ff. die Zeit des göttl. Zornes und der Strafe begann, so beginnt mit dem Einzug Jahves in denselben die Zeit der Wiederbegnadigung und Vollendung vgl. Mal 31. מְסַרֵּף findet sich ausser unserer Stelle auch I Reg 723 und Jer 3139 als Ket., aber die Mass. ersetzt stets durch מְסַרֵּף v. 17a dehnt die Verheissung auf die andern von den Exulanten bewohnten Orte Pal.'s aus vgl. v. 12. Jer 3312f. Zu מְסַרֵּף im Sinne von »überströmen« — anders 137 — vgl. Prv 516, und zu מְסַרֵּף vgl. Hos 35. 17b greift wieder auf Jerus. und Zion, das durchaus im Mittelpunkt der messian. Erwartungen steht, zurück. LXX hat ohne Zweifel mit Recht gelesen מְסַרֵּף st. מְסַרֵּף, jenes

2 ¹Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, da waren vier Hörner. ²Und ich sprach zu dem Engel, der mit mir redete: was bedeuten diese? Und er sprach zu mir: das sind die vier Hörner, welche Juda und Israel und Jerusalem zerstreut haben. ³Und Jahve liess mich vier Schmiede sehen, ⁴und ich sprach: was kommen diese zu thun? Und er sprach also: *die* Hörner, welche Juda zerstreut haben, *so dass es* sein Haupt nicht erhob — die in Schrecken zu setzen kommen sie und abzuschlagen die Hörner der Völker, welche ihr Horn wider das Land Juda erhoben haben, um es zu zerstreuen.

⁵Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, da war ein Mann mit einer Messschnur in seiner Hand. ⁶Und ich sprach: wohin gehst du? Und er sprach zu mir: um Jerusalem zu messen, um zu sehen, wie gross seine Breite

wird durch v. 12 wie durch den ganzen Zusammenhang gefordert; וַיֵּרָא ist wohl die Folge einer Reminiscenz aus Deuter. 10, 1. 52. Zu וַיֵּרָא mit וּבְעֵינָי »Wohlgefallen haben« vgl. 216. Jes 141.

2, 1—4. Das zweite Gesicht von der Vernichtung der heidnischen Welt.

v. 1. Das Horn ist Sinnbild der Macht vgl. Mch 413, die vier Hörner deuten auf die vier Himmelsgegenden vgl. v. 10. 62ff. und sind hier Sinnbild der gesamten Heidenwelt. Thatsächlich hatte Juda bzw. Israel und Juda nur mit den Assyryern und Chaldäern zu thun gehabt; tritt hier an deren Stelle die gesamte Heidenwelt vgl. zu Hag 26, so ist das nur zu erklären aus den Erfahrungen, die das Volk seit der Exilierung gemacht hatte: die Feindschaft, welche Juda von allen Seiten erfahren hatte, und welche seiner religiösen Eigenart nicht minder galt wie seiner nationalen, schuf die Vorstellung der gottfeindl. Welt, eine Anschauung, die in ihrer vollen Ausbildung uns freilich erst im Daniel entgegentritt. Statt וַיֵּרָא v. 2 sollte man zu קִרְיָת eigentl. ein anderes Prädic. erwarten, jenes ist eingetreten, weil der Proph. die durch קִרְיָת repräsentirten Völker im Sinne hat. Auffallend ist אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ zwischen וַיֵּרָא und וַיִּשְׁמַע, wahrscheinlich ist das späterer Einsatz eines Lesers, der Israel vermisste: aber auch וַיִּשְׁמַע ist wahrscheinlich nicht ursprüngl., was sowohl die fehlende nota accus. als auch ein Blick auf v. 4, sowie die Erwägung nahe legt, dass es sich bei וַיֵּרָא ja um das Volk als Obj. handelt. Statt וַיִּשְׁמַע v. 4 ist wohl nach Mal 29 zu lesen וַיִּשְׁמַע (Wellh.): das Subj. zu וַיִּשְׁמַע ist ja offenbar וַיִּשְׁמַע; zudem sollte וַיִּשְׁמַע auch regulär nach וַיִּשְׁמַע stehen. Auffallend ist אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ. Das könnte nicht heissen: »diese Hörner«, was וַיִּשְׁמַע erfordern würde, sondern nur: »das sind die Hörner«, ein nach der vorhergehenden Frage sehr missverständl. Satz. Nach dem ganzen Zusammenhange können diese ersten Worte nur das hernach in וַיִּשְׁמַע wiederaufgenommene Obj. zu וַיִּשְׁמַע bringen, das hier absolut voraufgestellt ist. Offenbar ist וַיִּשְׁמַע durch einen Abschreiber aus v. 2 irrig wiederholt; וַיִּשְׁמַע insofern an die durch die Hörner symbolisirten Völker gedacht ist. Im letzten Satz werden die Hörner Attribute der Heiden, die viell. als Stiere gedacht sind vgl. Dtn 3317. Mch 413.

2, 5—17. Das dritte Gesicht: Jerusalem wird wieder gebaut und mit zahlreicher Einwohnerschaft bevölkert werden. Jahve wird wieder in Zion wohnen, und zahlreiche Heiden werden sich Juda anschliessen und mit ihm ein Volk bilden. Nachdem die zweite Vision auf die Beseitigung der Hindernisse hingewiesen, welche der Verwirklichung der Verheissung 116 im Wege stehen, zeigt dies dritte Gesicht, wie diese Verheissung 116 sich erfüllt. Da Jerus. noch nicht völlig wieder aufgebaut ist, sondern das noch in Aussicht steht, so kann der Sinn v. 6 nicht sein: der Mann mit der Messschnur wolle sehen, wie breit und lang Jerus. sei, sondern vielmehr wie breit und lang es werden soll. Der Versuch Keils, hier an das künftige Jerus. zu denken, das vor dem geistigen Auge des Proph. stehe, ist haltlos, nichts weist darauf hin, dass וַיִּשְׁמַע hier anders als

und wie seine Länge sein soll. ⁷Und siehe, der Engel, der mit mir redete, *stand da*, und ein anderer Engel kam hervor ihm entgegen. ⁸Und er sprach zu ihm: laufe, sage jenem Jüngling da: dorfweise soll Jerusalem bewohnt werden wegen der Fülle von Menschen und Vieh in seiner Mitte. ⁹Und ich will ihm zur Feuermauer ringsum sein, spricht Jahve, und ich will in Herrlichkeit in seiner Mitte sein. ¹⁰Auf, auf, flieht aus dem Lande des Nordens, spricht

sonst zu verstehen ist, zudem passt diese ganze Auffass. auch gar nicht in den Zusammenhang. In v. 7a ist *סא* unverständlich, da der angelus interpres ja seiner Aufgabe entsprechend sich sonst immer in der Nähe des Proph. befindet, hier ist *ינא* auch neben dem sofort folgenden *סא* auffallend, das mit seinem *לְאָרְזִי* den angelus interpres nicht ebenfalls als in Bewegung befindlich voraussetzen kann. Offenbar ist das von LXX gelesene *לָקִי* richtig vgl. 35. Der Befehl des angelus interpres v. 8 an den *מִלָּאךְ אֶרֶז* will darauf hinweisen, dass das Vorhaben jenes jungen Mannes mit der Messschnur ein unnützes ist, weil Jerus. dorfweise daliegen wird d. h. ohne Mauern, und zwar wegen der Fülle von Menschen und Vieh, für die die Mauern des alten Jerus. zu enge sein werden. Keil wollte freilich zum Subj. in *יִצְחָר* v. 8 den *מִלָּאךְ אֶרֶז* machen und *אֶל* auf den *מִלָּאךְ* beziehen, aber von dem Proph. verstehen, während der Mann mit der Messschnur der *מִלָּאךְ יִצְחָר* sein soll. Aber diese Erklärung ist höchst unwahrscheinlich, denn 1) entspr. weder Bezeichnung noch Thätigkeit des v. 5 erwähnten *אִישׁ* der Stellung des *מִלָּאךְ יִצְחָר* 2) verstünde man das an den angelus interpres gerichtete *וְ* nicht, da dieser ja seiner Aufgabe entsprechend sich immer neben dem Proph. befindet; ebenso wenig wäre für den Proph. diese merkwürdige Bezeichnung *הַמֵּלֶכֶת הַזֶּה* begreiflich; 3) ist es sehr wenig wahrscheinlich, dass dies Wort v. 8 an den angelus interpres gerichtet ist; in den andern Visionen empfängt der angelus interpres durch einen besonderen Boten keinen Aufschluss über das, was er geschaut, sondern vermöge seines ihm eigenthümlichen Berufes versteht er die Gesichte und deutet sie dem Proph., ohne dass er erst orientirt zu werden nöthig hat. Ein Körnlein Wahrheit ist in dieser von Keil behaupteten Identität des Proph. mit dem *הַמֵּלֶכֶת הַזֶּה* insofern, als, wie Marti hervorhebt, durch letzteren eine Anschauung repräsentirt wird, welche der Proph. und besonders das Volk gehabt hat. Man war ungeduldig und wollte wissen, wie weit Jerusalem wieder aufzubauen, und wo die Mauern zu errichten seien. Dieses ungestüme Fragen stellt der Proph. in dem Jüngling dar vgl. StKr 1892 S. 237f. *זֵמַר* ist Accus. der nähern Bestimmung vgl. K. § 118, 5. *זֵמַר* sind die offenen Dörfer und Flecken im Gegens. zu *עִיר* bezw. *עִיר מְבִנָּה* der mit Mauer bezw. auch mit Thurm versehenen Stadt vgl. Ez 38n. Zu dem Ged. vgl. Jes 491sf. Das Wort setzt ohne Zweifel voraus, dass Jerus. damals noch offene Stadt war, was uns auch aus andern Nachrichten bekannt ist. Wie stark die Anschauungen der folgenden Zeit sich unter dem Einfluss der Ereignisse gewandelt haben, zeigt das Verhalten des Neh., dessen hauptsächlichste Sorge nach der Rückkehr der Bau d. h. die Absesserung der in Trümmern liegenden Mauern war: man hatte eben erfahren, dass ohne eine feste Abschliessung die Consolidirung der Gemeinde unmöglich war. v. 9 giebt die Begründung für *זֵמַר מִבְּנֵי*: Jahve wird rings um Jerus. eine feurige Mauer vgl. Jes 3321, 261. Der Schl. von v. 9 sagt nicht, dass Jahve in ihr gehrt sein wird (Hitz.) — innerhalb dieses Zusammenhanges handelt es sich nicht um das, was Jahve widerfahren, sondern um das, was er selbst thnn wird. Vielm. Jahve wird für Jerus. wie zur *הִמָּנֶה* so auch zu *בְּנֵי*: er wird in und an ihr seine Herrlichkeit erweisen vgl. Hag 18. Hab 214. v. 10 bringt im Anschl. an diese Verheissungen v. 8f. sofort die Aufforderung an die noch im Exil Weilenden heimzukehren. Von *נָח* v. 10 und *הַמֵּלֶכֶת* v. 11 ist die Rede, weil eben Jahves Gericht über die Heidenwelt in Aussicht steht vgl. 24. *אִישׁ אֶחָד* ist identisch mit *בָּל* v. 11, und die in v. 10 im Plur. Angeredeten werden in *יִצְחָר* v. 11 zu einer Einheit zusammengefasst. Auffallend ist *יִצְחָר*. In Ez 1721.

Jahve, denn *aus* den vier Winden will ich euch *sammeln*, spricht Jahve.
 11 Auf, nach Sion rette dich, die du wohnest bei (in) der Tochter Babel!
 12 Denn so spricht Jahve der Heerschaaren — nach Ehre hat er mich gesandt — zu den Heiden, die euch plünderten — denn wer euch antastet, tastet seinen Augapfel an: 13 siehe, ich schwinde meine Hand wider sie, und sie werden ihren Knechten zur Beute werden, und ihr sollt erkennen, dass Jahve der Heer-

Ps 68¹⁵ hat das Verb. die Bedeut. des Zerstreuens, diese ist hier unmöglich, weil das נָסַח sich mit dem נָסַח stossen würde. Daher nehmen die Meisten נָסַח im Sinne von »ausbreiten« und das Perf. als Perf. proph. also: Jahve will sie ausbreiten, wie die vier Winde sich nach allen Himmelsgegenden ausbreiten. Aber so ergibt sich ein im Zusammenhang mit v. 11 unmöglicher Ged. Offenbar liegt hier ein Textfehler vor: LXX hatte נָסַח st. נָסַח st. נָסַח gelesen: in der That erwartet man einen derartigen Ged.: es kann sich hier im Zusammenhang nur um Sammlung der zerstreuten Juden handeln. Offenbar ist übrigens auch נָסַח nach נָסַח zu streichen vgl. LXX. Auffallend ist in v. 11 wieder נָסַח נָסַח . Nach Analogie von נָסַח wäre das von der Einwohnerschaft Babels zu verstehen, was aber soll diese in diesem Zusammenhang? Sie könnte nur ein andrer Ausdr. für die in Babel wohnenden Juden sein, die aber doch wiederum nicht נָסַח נָסַח genannt sein könnten. Man hat daher meist נָסַח als Accus. gefasst: »die da wohnt bei der Tochter Babel«. Da diese Auffass. gegen die Analogie der entsprechenden Wendungen ist, man auch nicht sieht, warum hier von נָסַח die Rede ist, so hat man נָסַח als durch Dittographie der beiden letzten Consonanten von נָסַח entstanden, offenbar zu streichen (Wellh.). Die Auffass. der Meisten, die נָסַח als Vocat. fassen, ist zu verwerfen, denn weder wäre die Stellung normal — man sollte es vor נָסַח erwarten, noch könnten die in Babel wohnenden Juden »Zion« genannt werden. Vielmehr führt der Zusammenhang mit v. 8f. darauf, נָסַח als Accus. loci zu nehmen. v. 12. 13 begründen die Aufforderung: sie sollen fliehen, weil Jahve im Begriff ist, wider die Heiden zum Schlage auszuholen. Es kann kein Zweifel darüber sein, dass das gegen die Heiden gerichtete Wort sich v. 13 findet, so dass demnach v. 12 b ein parenthetischer Zwischensatz ist, welcher die Nothwendigkeit des Gerichtes gegen die Heiden begründet. Aus dem Satz נָסַח v. 13 folgt, dass נָסַח נָסַח נָסַח gehört: weil die Heiden Juda geplündert haben, so sollen sie Judas Beute werden. Dadurch wird der Satz נָסַח als Zwischensatz, der eng zusammengehörige Glieder auseinanderreißt, ausgeschieden. Es kann demnach der Satz auch nicht den von Keil u. a. eruierten Ged. ausdrücken: er hat mich ausgesandt, um Ehre an den Heiden zu gewinnen d. h. um die Herrlichkeit Gottes an den Heiden zu offenbaren, das würde die Verbindung von נָסַח mit נָסַח voraussetzen; ebensowenig kann das Suff. in נָסַח sich auf den נָסַח beziehen, von dem vorher gar nicht die Rede war, noch auf den angelus interpres, der hier gar nicht mehr als der Redende gedacht ist, sondern es geht auf den Propheten, v. 13 erhebt diese Auffass. über allen Zweifel, auch sonst bezieht sich ja in diesen Gesichten die erste Person immer auf den Proph. Der Sinn des räthselhaften Einschubs ist viell. der von Hitz. Ew. u. a. angenommene: nach Ehre, nämlich des Erfolges, hat er mich ausgesandt vgl. v. 13 fin., Hitz. vergleicht den Gegens. נָסַח נָסַח der »Augapfel« als Bild des theuersten Gutes wird Dtn 32¹⁰ (נָסַח) ebenfalls von Isr. gebraucht. Dies Wort v. 12 ist bedeutungsvoll, weil es den Unterschied in der Stimmung dieser nachexilischen Gemeinde von der der vorexilischen Propheten offenbart. נָסַח im Beginn von v. 13 dient zur Einleitung der directen Rede, nicht aber zur Begründung von v. 13b, der, wie das Suff. zeigt, gar nicht Rede Jahves, sondern Zwischenbemerkung des Proph. ist. Zum Schwingen der Hand vgl. Jes 11¹⁵. 19¹⁶. Zph 2¹³: Jahve holt zum Schlage aus; נָסַח setzt mit Nothwendigkeit die Verbindung des נָסַח mit נָסַח v. 12 voraus. נָסַח führt die Folge ein: Jahve bringt das jus talionis zur Geltung. Dieser Erfolg wird dann die thatsächl.

schaaren mich gesandt hat. ¹⁴Juble und freue dich, Tochter Sion, denn siehe, ich komme und wohne in deiner Mitte, spricht Jahve. ¹⁵Und viele Völker werden sich an jenem Tage an Jahve anschliessen, und sie werden mein Volk sein, und ich wohne in deiner Mitte, und du wirst erkennen, dass Jahve der Heerschaaren mich zu dir gesandt hat. ¹⁶Und Jahve wird Juda als sein Eigenthum und Erbe in Besitz nehmen auf dem heiligen Lande und Jerusalem wieder erwählen. ¹⁷Stille, alles Fleisch, vor Jahve, denn er regt sich von seiner heiligen Stätte.

3 ¹Und er liess mich sehen, wie der Hohepriester Josua vor dem Engel

Rechtfertigung des Proph. sein vgl. v. 15. 49. 615. Auch hier will Keil das Suff. auf Jahves Engel beziehen, indem er gegen jene Auffass. besonders das Verb. הָיָה geltend macht, während in Bezug auf den Proph. vielm. הָיָה oder ähnliches gesagt sein müsste, eine angesichts von Hag 112 völlig willkür. Behauptung. v. 14—17 weisen auf Zions Jubel hin, und zwar hat sie Grund dazu, weil 1) v. 14 Jahve in ihrer Mitte wohnen wird, noch ist es dazu nicht gekommen, denn noch ist ja der Tempel nicht gebaut, 2) viele Völker werden sich dann an Jahve anschliessen und wie Juda als sein Volk angesehen werden, in dessen Mitte Jahve wohnt vgl. 82of. Jes 141. Mit v. 15b nimmt der Proph. v. 14 u. 13b wieder auf, weil darauf der Nachdr. liegt. Dann wird Jahve Juda als sein Theil in Besitz nehmen vgl. Dtn 329. אֶרֶץ יְהוָה ist das Land dieses Volkes, weil Jahve in ihm wohnt vgl. Hes 93. Zum Schluss von v. 16 vgl. 117fin. Zu v. 17 vgl. zu Zph 17. Hab 220. Das Gericht über die Heidenwelt, das der Tag Jahves bringen wird, steht unmittelbar bevor vgl. Hag 26, denn schon regt sich Jahve von seiner heil. Stätte Dtn 2615. Jer 2530 her, darum ziemt es sich, in ehrfurchtsvoller Stille Jahves und seines Kommens zu harren. Während dort bei Zephania das Wort einen drehenden Charakter hat, trägt es hier den der Verheissung, durchaus entsprechend dem Charakter der nachexil. Prophetie, bei der die Verheissung im Vordergrund steht; die Gerichtsdrohungen der Proph. hatten sich erfüllt, jetzt wartet man auf die Realisirung der Verheissungen. Zu וְיָהוִה vgl. K. § 72, Anm. 9; das Perf. weist darauf, dass Jahve schon jetzt im Begriffe ist, das Gericht zu vollziehen vgl. zu 111.

cap. 3. Das vierte Gesicht. Der Proph. sieht den Hohenpriester als vom Widersacher verklagt vor dem Engel Jahves stehen, aber der Widersacher wird abgewiesen, und der Engel Jahves giebt seinen Dienern den Befehl, dass sie den Hohenpriester statt der schmutzigen Kleider mit reinen bekleiden und den Kopfbund auf sein Haupt setzen; auch erhält Josua von Jahve die Verheissung, dass er, wenn er in Jahves Wegen geht, die Herrschaft über den Tempel ausüben und Zutritt zu Jahve haben soll. Zugleich sei er und seine Genossen eine Gewähr dafür, dass Jahve den Messias bringen wird; schon ist der Diademstein vorhanden, auf den Jahve eine Inschrift schreiben wird. Dann wird Jahve die Schuld des Landes tilgen, und ein Jeder wird unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen, d. h. dann ist die Zeit der Vollendung gekommen. — Dies vierte Gesicht hängt enger mit dem folgenden fünften zusammen: während die vorhergehenden auf das neue Volk in dem wiederaufgebauten Jerus. mit seinem wiedererstandenen Tempel hingewiesen haben, beschäftigen sich diese Gesichte mit den Häuptern der neuen Gemeinde. Zacharja sieht den Hohenpriester Josua vor dem Engel Jahves und dem Widersacher neben ihm, um ihn zu verklagen. Meist hat man die Sache sich so vorgestellt, dass der Widersacher Josua nicht wegen persönlicher Verfehlungen in seinem Privat- und Familienleben, sondern in seiner amtl. Eigenschaft als Hoherpriester wegen Sünden, die mit seinem Amte zusammenhingen, verklagt. Des zum Zeugniß trage er auch die schmutzigen Gewänder (Keil u. a.). Aber die Art, wie der Widersacher abgefertigt wird, zeigt doch unzweideutig, dass die Anklage mit Unrecht erhoben wird, dass demnach von thatsächl. Verschuldungen, die auf ihm ruhen, keine Rede sein

Jahves stand, und der Widersacher stand zu seiner Rechten, um ihn anzufinden.
 *Und es sprach *der Engel* Jahves zu dem Widersacher: es schelte dich

kann. Vielmehr kann die Anschauung, die diesem Gesicht zu Grunde liegt, keine andere als die schon von Hitz. geltend gemachte sein: wer vom Unglück verfolgt wird, der gilt als bei Jahve verklagt vgl. Job 1. 2, ja das Unglück ist geradezu ein Zeichen, dass ein solcher vom Satan bei Gott verklagt ist. Die zurückgekehrten Exulanten seufzten unter Leiden und Schwierigkeiten aller Art, deren sie nicht Herr zu werden vermochten, und sie waren ihnen nicht nur ein Beweis, dass Jahve sich ihrer noch nicht wieder erbarmt hatte vgl. 112ff., dass ihre Opfer noch immer kein Gegenstand des göttl. Wohlgefallens waren, sondern sie gaben auch immer wieder den Zweifeln der Kleingläubigen neue Nahrung, ob Jahve sich überhaupt seines Volkes wieder erbarmen wird, ja ob er seines Volkes sich erbarmen kann. Es ist ja eine unbestrittene Thatsache, dass mit dem Zusammenbruch des Staats und dem beginnenden Exil, das die Propheten als gerechte Vergeltung für des Volkes Sünde verkündigt, das Bewusstsein von Sünde und Schuld in einer bis dahin ganz ungeahnten Weise sich geltend machte. Auch jetzt noch nach der Rückkehr war das lebendig, und grade in den Herzen der Gewissenhaftesten, welche sich über den wahren religiösen und sittl. Zustand des Volkes nicht täuschen liessen, mochten sich die Zweifel regen, ob nicht die Gerechtigkeit Gottes ein Wiedererstehen des Volkes zur Unmöglichkeit mache angesichts dieser ungeheuren Sünde und Schuld, die bis an den Anfang der Gesch. dieses Volkes zurückreicht. Diesen Gedanken tritt der Proph. in dieser Vision entgegen: in treffender Weise hat Marti (StKr 1892 S. 207ff.) darauf hingewiesen, wie der Ankläger des Hohenpriesters Josua, des Vertreters der von Sünde und Schuld belasteten Gemeinde, diesen von dem Recht hergenommenen Bedenken gegen die Wiederherstellung der Gemeinde und des Tempels von Jahve Ausdruck verleiht. Mit vollem Fug und Recht heisst darum der Vertreter dieser Anklage has-Satan, der Ankläger; denn es ist in der That gleichgültig, was für eine Person verklagt, und es kommt nur darauf an, dass eine Anklage erfolgt. Gelöst kann selbstverständlich dieser Conflict zwischen der Gnade und dem vergeltenden Recht nur durch Gott selber werden, er muss den Ankläger zum Schweigen bringen. — Es ist darnach klar, dass der Widersacher in dieser Vision seine Analogie an dem Manne mit der Messeschnur und der Riś'a im Epha hat, ja auch der angelus interpres ist in Parallele mit ihm zu setzen. Zacharja hat diese Gestalt des Satans selber gebildet: »sie ist das nach Aussen geworfene Bild der im Innern gegen Gottes Gnade sich erhebenden Stimme Wie Jahve durch die dem Proph. in Wirklichkeit zu Theil gewordene Offenbarung alle anklagenden Bedenken seines natürl. und menschl. Sinns als nichtig eine Zeitlang zum Schweigen gebracht hatte, so lässt er, um den Zeitgenossen die Wahrheit von Jahves Gnade kund zu thun und auch bei ihnen alle Zweifel verstummen und den Muth sich beloben zu lassen, in seiner Vision vor Jahves Thron den Satan zur Einstellung seiner Anklage verurtheilt werden«. Lassen sich so die Wurzeln bei Zacharja deutlich aufzeigen, aus denen die Gestalt des Satans herausgewachsen ist, so folgt von hier aus mit Sicherheit, dass wir hier am Anfang der Entwicklung der Satansidee stehen: Hioh steht in der Mitte und IChr 21 am Ende dieser bibl. Entwicklungsreihe. Smend (Religionsgesch. d. A. T. S. 431 Anm. 1) erinnert übrigens daran, dass die Vorstellung von Anklägern bei Gott überhaupt älter sei, er verweist auf IReg 17¹⁸ und Ez 29¹⁶, wo der Ausdr. וְיָצַח schon im uneigentl. Sinn gebraucht sei. Gewöhnlich hat man das Stehen des Satan zur rechten Seite des Josua so zu erklären gesucht, dass dies der eigentl. Platz der Ankläger sei. Aber Wellhausen hat neben Ps 109⁶, worauf man sich meist zu berufen pflegte, auf Ps 109³¹ hingewiesen, wo vielmehr Jahve zur Rechten erscheint. Er behauptet demnach mit Recht, dass zur Rechten Jemandes stehen nichts andres ist als ihm zur Seite treten, die Hand auf ihn legen, »rechts« und »links« spielen überhaupt dabei keine Rolle. In v. 2 ist ohne Zweifel יָמֵינוּ st. יָמֵינוּ zu

Jahve, du Widersacher, und es schelte dich Jahve, der Jerusalem erwählt hat! Ist das nicht ein aus dem Feuer geretteter Brand? ³Und Josua war mit schmutzigen Kleidern bekleidet und stand vor dem Engel. ⁴Und er hob an und sprach zu seinen Dienern also: entfernt die schmutzigen Kleider von ihm, und er sprach zu ihm: siehe, ich nehme hiermit von dir deine Schuld, und *bekleidet ihn* mit Feierkleidern ⁵und ich sprach *setzet* ihm einen reinen Turban auf sein Haupt. Und sie setzten ihm den reinen Turban auf sein Haupt und bekleideten ihn mit *reinen* Kleidern. Und der Engel Jahves

lesen, wie eine Vergleichung von v. 1 u. 3ff. beweist. Der Satan verklagt Josua und in ihm die Gem. zu dem Zweck, ein noch grösseres Mass von Unglück, d. i. Strafe auf dieselbe zu häufen, weil das vorhandene nicht der Grösse ihrer Schuld nach seiner Meinung entspricht. Der Engel Jahve weist dies Ansuchen zurück mit dem Hinweis darauf, dass Josua und in ihm die Gem. einem aus dem Feuer geretteten Brand gleichen, d. h. dass nur wenig daran gefehlt hätte, und das Unglück hätte die Gemeinde vollständig vernichtet, sie ist bis zum Rande des Abgrundes gekommen. Absichtlich wird der erste Satz wiederholt, um zu dem Subj. יהוה die nähere Bestimmung הַמַּלְאָכִים nachzubringen: Jahves Stellung zu Jerus. und damit zur Gemeinde, die hier ihren Mittelpunkt hat, muss ihn zur Abweisung dieser Forderung des Satan bestimmen, er kann diese Gem. nicht vernichten vgl. 11ff. 216. Deutlich zeigt auch dieser Zusatz, dass es sich hier nicht um Josua als Person, sondern als Hohenpriester, d. i. Vertreter der Gem. handelt. Zu dem Bilde am Schluss des v. vgl. Am 411. Auch hier in c. 3 wird übrigens wie 11ff. der מַלְאָכִים יהוה von יהוה unterschieden, aber nicht wie in der älteren Zeit als eine Offenbarungsform Jahves, sondern als ein Diener Jahves und zwar spec. als der für die Gemeinde eintretende. Krätzschmar a. a. O. S. 238f. hat darauf hingewiesen, dass uns hier bei Zech. die ersten Ansätze zu der Vorstellung von dem Schutzengel der Gemeinde entgegentreten; an Zach. schliesst sich Mal., der diesen Engel als Schutzengel der Gemeinde gradezu מַלְאָכִים הַמַּלְאָכִים nennt vgl. zu Mal 31; Krätzschmar hat auch an Ps 348 u. 355 erinnert: nach jener Stelle behütet der Engel Jahves die, welche Jahve fürchten, nach der zweiten zerstreut er die Feinde der Gemeinde in alle Winde. v. 3 bringt eine nähere Bestimmung nach. Die schmutzigen Kleider bezeichnen Josua als sündig, in welchem Sinn, ist vorher dargelegt vgl. Hag 214 u. v. 4 die Erkl. des Ausziehens der schmutzigen Gewänder. מַלְאָכִים muss natürl. Appos. zu מַלְאָכִים sein vgl. 113 und zu מַלְאָכִים als Bild der Sünde vgl. Jes 44. Prv 3012. Der Befehl v. 4 ergeht an die Diener des מַלְאָכִים, nicht aber des Josua (Ewald): sie sollen die schmutzigen Kleider ausziehen. Auffallend ist der Schluss des v. מַלְאָכִים: dieser Inf. könnte nur Forts. des מַלְאָכִים sein, so dass also der מַלְאָכִים selbst Subj. wäre. Dem widerspricht aber v. 5: מַלְאָכִים. Die LXX hat in Uebereinstimmung mit v. 5 gelesen: מַלְאָכִים, dann aber muss der Satz מַלְאָכִים bis מַלְאָכִים als Zwischensatz, der zusammengehörige Glieder auseinanderreisst, ausgeschieden werden: wir haben in ihm die erklärende Glosse eines Lesers, welche in den Text eingedrungen ist und dann die Verderbniss der folgenden Worte nach sich gezogen hat. Wer ist in v. 5 der Redende, also Subj. in מַלְאָכִים? Hitz. Keil u. a. meinen, dass der Proph. hier redend eintrete: er bezeige seine Theilnahme mit Josua und bringe in bescheidener Weise eine dem Sinne des מַלְאָכִים ohne Zweifel entsprechende Bitte zum Ausdruck. Aber das ist höchst unwahrscheinlich, weil es durchaus der Stellung widerspricht, die der Proph. sonst in diesen Visionen einnimmt, wie sollte man es sich auch vorstellen, dass der Engel Jahves seinen Dienern den Befehl giebt, die schmutzigen Kleider dem Josua aus- und Feierkleider anzuziehen, und der Proph. nun bittend hinzufügt: sie möchten ihm auch einen reinen Kopfbund aufsetzen? LXX hat dies מַלְאָכִים überhaupt nicht gelesen, sondern hat den Schluss v. 4 מַלְאָכִים in v. 5 fortges. durch den Imp. מַלְאָכִים. Wahrscheinlich ist מַלְאָכִים, das als 3. Perf.

trat auf *und redete feierlich zu Jošua also: ⁷So sagt Jahve der Heerschaaren: wenn du in meinen Wegen gehst und meinen Dienst verrichdest, so sollst du sowohl mein Haus regieren wie meine Vorhöfe beaufsichtigen, und ich gebe dir Zutritt unter diesen Dienern. ⁸Höre doch, Jošua, du Hoherpriester! Du und deine Genossen, die vor dir sitzen, sind Männer des Vorzeichens dafür,

gedacht ist, Zusatz eines Lesers in Folge der Einschlebung des Zwischens. in v. 4. Syr. und Vulg. haben ⁷אמר offenbar schon gelesen. ⁷אמר ist Zeichen der hohenpriesterl. Würde (⁷אמר — P.), insofern der Hohepriester die Stellung eines Fürsten einnahm vgl. ⁷אמר Ez 2131. Jes 623. Statt ⁷אמר sollte man ⁷אמר oder doch neben jenem ein ⁷אמר erwarten, da ⁷אמר allein als Gegens. zu ⁷אמר nicht genügt. Mit ⁷אמר ist eigentl. v. 6 zu beginnen, denn als Umstandss. neben den vorübergehenden Sätzen hat ⁷אמר keinen Sinn; zieht man diese Worte aber zu v. 6, so dass ⁷אמר die Forts. bildet, so muss man natürl. auch ⁷אמר lesen: v. 6 ⁷אמר ⁷אמר hat den Zweck, die Wichtigkeit der folgenden Worte herauszuheben vgl. Gen 433. Jer 4219. ⁷אמר v. 7 steht wohl hier im cultischen Sinn von der Beobachtung seiner priesterl. Obliegenheiten Lev 835 vgl. Ez 4413. 4811: Die treue Pflege des Cultus ist die Vorbedingung für die ihm zu gewährenden Verheissungen. Eine derartige Bedingung entspricht durchaus der Stellung, welche der Tempel und damit der Cultus im Vorstellungskreis dieser Zeit einnehmen vgl. bes. Hag 210ff. Der Nachs. beginnt nicht erst bei ⁷אמר, sondern bei ⁷אמר, beide ⁷אמר beziehen sich natürl. auf die verba ⁷אמר und ⁷אמר, nicht aber auf ⁷אמר, das hier in ähnl. Weise wie Am 47 herausgehoben ist vgl. auch 911. Gen 321. Die Verheissung wird nach ihrer ganzen Bedeut. verständlich, wenn man sich die Stellung des Königs in der voralexandrischen Zeit zu Tempel und Cultus vergegenwärtigt: er war thatsächlich der Machthaber über Tempel und Cultus, setzte Priester ein und ab, traf selbständig Anordnungen, denen sich die Priester zu fügen hatten und thatsächl. fügten vgl. m. Archäol. II S. 107f. Jetzt soll der Hohepriester diese Stellung einnehmen: er soll Tempel und Cultus regieren. ⁷אמר fügt aber noch ein neues bedeutungsvolleres Moment hinzu. ⁷אמר ist kein concret. Nomen: »Wandelnde« oder »Leitende«; weder lässt sich eine derartig aramaïsirende Form vgl. Dan 325. 431 sonst im Hebräischen nachweisen — man müsste schon ⁷אמר vocalisiren, — noch gewinnen wir so einen verständlichen Sinn: wer sollte unter den ⁷אמר, die von den ⁷אמר d. i. den Engeln unterschieden werden, verstanden sein? Offenbar ist vielm. ⁷אמר zu lesen: »Gänge« d. i. »Zugänge«. ⁷אמר muss, wie schon gesagt, identisch sein mit den v. 4 genannten Dienern des ⁷אמר. Damit ist dem Hohenpriester die Verheissung gegeben, dass er fortdauernd die Gebete der Gem. vor Gott bringen kann, so dass sie Erhörung finden. v. 8 bringt eine zweite Verheissung. Nach dem jetzigen Text könnte es scheinen, als wären die Priester mit zum Hören aufgefordert (Köhl. u. a.), aber mit Unrecht: wie vorher, so ist auch hier lediglich Josua angeredet, und mit ⁷אמר beginnt der Inhalt dessen, was er hören soll, und zwar sind ⁷אמר ⁷אמר Subj. und ⁷אמר ⁷אמר Prädic., beide Satztheile werden jetzt störend durch ⁷אמר auseinandergerissen, offenbar ist dies ⁷אמר, als durch Dittographie aus den letzten Buchstaben von ⁷אמר entstanden, zu tilgen. Die von Keil angezogenen Stellen können dies ⁷אמר nicht rechtfertigen: Gen 1820 liegt verderbter Text vor, und Ps 11810—12. 1282 sind anderer Art. Mit Unrecht hat Steiner ⁷אמר gegen die oben vertretene Auffass. geltend gemacht, denn auch sonst findet sich nach der Anrede der Uebergang in die dritte Pers. vgl. Zph 212. Zu ⁷אמר vgl. Jes 818. Ez 126. 2424: inwiefern Josua und die Priester Männer des Vorzeichens für das Kommen des Messias sind, ist nicht völlig klar, wahrscheinl. will der Proph. den Ged. zum Ausdr. bringen, dass so gewiss die Priester vorhanden sind, so gewiss auch das messian. Königth. von Jahve realisirt werden wird. Erwägt man die Bedeut. des Tempels für diese Zeit und damit auch die des Priestertums, so wird man die enge Verknüpfung von Priestertth.

dass ich meinen Knecht Zemaḥ bringen werde. ⁹ Denn siehe, der Stein, den ich Jošua vorgelegt habe — sieben Augen sind an dem Stein — siehe, ich grube auf ihn die Schrift ein, spricht Jahve der Heerschaaren, und ich tilge die Schuld jenes Landes an einem Tage. ¹⁰ An jenem Tage, spricht Jahve der Heerschaaren, werdet ihr, ein jeder seinen Nächsten, unter seinen Weinstock und unter seinen Feigenbaum rufen.

und messian. Königh. verstehen. משיח erscheint hier als nom. propr. und Bezeichnung des messian. Königs: offenbar stammt der Name aus Jer 23. 33. 15. Zu diesem משיח vgl. Ez 34. 23f. 37. 21. Sehr fraglich ist die Erklärung von v. 9, nur so viel ist sicher vgl. כִּי, dass der Inhalt des v. in einem innern Zusammenhang mit der Verheissung des Zemaḥ in v. 8 stehen muss. Fraglich ist zunächst, ob על אבן ימי' eine parenthetische Zwischenbemerkung oder das von vornherein zu אבן ימי' beabsichtigte Prädikat ist. Die meisten Exegeten treten für die letztere Auffass. ein und finden hier den Ged., dass die sieben Augen nämlich Jahves vgl. 410 auf denselben gerichtet sind, sie schirmen ihn bzw. erweisen sich an ihm kräftig, um ihn für seine Bestimmung zuzurichten (Keil, Köhl. u. a.). Aber diese Auffass. scheitert daran, dass das indeterminirte עיני' unmöglich von den Augen Jahves stehen kann, zudem wäre לֵב, obgleich vielleicht möglich vgl. עַל עֵץ Jer 39. 12. 40. 1 u. Gen 41. 21, doch missverständlich, man sollte vielmehr לֵב erwarten. Deshalb haben Hitz. Bunsen u. a. den Satz auch so verstanden, dass die sieben Augen an dem Steine seien. Das seien dieselben, die nach 9b Jahve erst eingraben wollte. Der Widerspr. sei nur scheinbar: die sieben Augen in 9a seien das vom Proph. erschaute reale Bild, dessen Abbild auf den Stein eingravirt werden soll (Stein.). Aber nichts weist darauf hin, dass עיני' v. 9b eben jene עיני' sind, zudem wird auch bei dieser Auffass. עיני' mit den עיני' 410 identifizirt. Diese Auffassungen hängen endl. sämtlich mit einer unhaltbaren Erklärung der אבן ימי' zusammen. Treffend weist Keil sowohl die noch von Kliefoth vertheidigte altkirchl. Meinung zurück, wonach אבן ימי' der Messias sein soll, eine Ansicht, die ja schon an dem Relativs. scheitert und weder durch Jes 28. 16 noch durch Ps 118. 22 gestützt wird, als auch die von Hitz. u. a. vertretene, wonach an den Grundstein des Tempels zu denken wäre, denn 1) war dieser schon gelegt, und 2) wäre bei ihm, der doch nicht sichtbar war, die Eingravirung zwecklos. Aus diesem Grunde hat Steiner vielmehr an den Giebelstein gedacht, welcher dem Tempel bei seiner Vollendung eingefügt werden soll. Aber diesen nennt Zsch. אבן ימי' vgl. 47, und selbst wenn das einfache אבן ימי' genügt, das Bedenken bleibt doch, dass der Proph. damit dem Stück 46ff. vorgriffe, und dass ein Zusammenhang mit 3s nur auf sehr künstl. Weise herzustellen wäre. Letzterer Grund entscheidet auch gegen Bredenkamp, der hier an einen Edelstein im Brustschild des Hohenpriesters denken will, nicht minder gegen Orelli, der in ihm ein Surrogat für die Bundeslade sieht. Marti endlich (StKr 1892, S. 211 ff., Anm.) wollte אבן ימי' als Bezeichnung des Tempels deuten, aber die Intermination אבן ימי' bzw. die Heraushebung des אבן ימי' wird so kaum begreiflich. Die wahrscheinlichste und in den Zusammenhang trefflich passende Erklärung hat Wellhausen gegeben, der hier den Hinweis auf einen Edelstein im Diadem des zukünftigen Königs vgl. 6. 11 sieht. על אבן ימי' sieht er als Zwischens., an und versteht עיני' von den Facetten des Edelsteins; אבן ימי' nimmt אבן ימי' wieder auf. אבן ימי' sollte offenbar auf einer, wohl der mittelsten, dieser Facetten eingravirt werden, und zwar war sie wohl nichts als der Name dieses messian. Königs, naml. משיח vgl. Hag 2. 23 u. c. 6. 10ff. So ergibt sich ein trefflicher Zusammenhang mit v. 8 u. v. 9f.: war v. 8 darauf hingewiesen, dass Josua und die Priester Männer des Vorzeichens dafür sind, dass Jahve seinen Knecht, den Zemaḥ, bringen wird, so begründet v. 9a. b diese Verheissung damit, dass Jahve schon den Edelstein des Diadems gerüstet hat und auf ihn den Namen des messian. Königs einzugraben im Begriff ist. Damit bricht die messian. Zeit an, Jahve tilgt die

4 ¹Und der Engel, der mit mir redete, kehrte zurück und weckte mich, wie einer aus dem Schlaf geweckt wird. ²Und er sprach zu mir: was siehst du? Und *ich* sprach: ich sehe einen Leuchter ganz von Gold und *einen* Oelbehälter oben darauf und sieben Lampen daran, und *sieben* Röhren hatten die Lampen *daran*. ³Und zwei Oelbäume standen dabei: einer zu *seiner* Rechten und einer zu seiner Linken. ⁴Und ich hob an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete, also: was bedeuten diese, mein Herr? ⁵Und der Engel, der mit mir redete, antwortete und sprach zu mir also: weisst du nicht, was diese bedeuten? Und ich sprach: nein, mein Herr. ⁶Und er antwortete und sprach

Schuld des Landes, die noch immer auf ihm lastet vgl. Hag 26. Zeh 14ff., und für alle kommt dann die Stunde des friedl. ruhigen Genusses; zu letzterem Wort v. 10 vgl. Meh 44.

Cap. 4, 1—6a. 10b—14. Das fünfte Gesicht. Der Proph. sieht einen Leuchter mit sieben Lampen und zu seiner Rechten und Linken zwei Oelbäume. Letztere stellen Josua und Zerubbabel dar als die von Jahves Geist Gesalbten, und der Ged., den der Proph. zur Darstellung bringen will, ist kein anderer als der, dass sie unter Jahves schützender Obhut stehen. v. 1 zeigt mit voller Deutlichkeit, dass es bei den Gesichtern sich nicht um Traumgesichte handelt. Offenbar wird man sich Zacharja von dem, was er gesehen und gehört hat, ganz hingegenommen zu denken haben. Aus diesem Zustand des Versunkenseins wird er von dem Engel erweckt und so fähig gemacht, ein neues Gesicht in sich aufzunehmen. Die Darstellung in v. 2 ist der in Am 78. 82. Jer 111. 13 parallel. Natürl. ist mit den alten Ueberss. das *kyre* *אשר* zu bevorzugen vgl. 1sf. 24f. 5f. 51. 61. Der ganz goldene Leuchter (*הנר*) hat oben einen Oelbehälter (*הקדרון*), von dem sieben Röhren (*שבעת*) ausgehen, welche die sieben Lampen (*שבעת*) speisen. Auffallend ist es, dass die *שבעת* *שבעת* *שבעת* Unmöglich kann das heissen, dass die Lampen 14 Röhren hatten (Köhl.), das wäre eine ganz wunderl. Art des Ausdrucks, die durch Köhlers Erläuterung nicht annehmbarer wird, dass nämlich dadurch angedeutet werden soll, dass das erste Siebent aus dem Oelbehälter zu jeder der sieben Lampen führte und dass das zweite Siebent diese Lampen untereinander verband. Meist pflegt der Ausdr. distributiv gebraucht zu werden: je sieben Röhren hatten die Lampen, aber 1) pflegen bei solchen Distributivzahlen die Zahlen ohne einfach nebeneinander gestellt zu werden, und 2) ist diese grosse Zahl von Röhren, 49, die aus der *שבעת* gingen, offenbar um desswillen wenig wahrscheinlich, weil weder der Zweck von je 7 Röhren zu begreifen, noch auch ein rechtes Bild eines solchen Leuchters zu gewinnen ist; es kommt endlich dazu, dass wohl zweifellos der siebenarmige Leuchter in P. eine Parallele zu dem unsrigen ist vgl. auch v. 10b. Es wird daher nichts übrig bleiben als *שבעת* zu streichen vgl. LXX. Auffallend ist auch *אשר על* *אשר על*, nachdem kurz vorher von *אשר על* d. h. *הנר* die Rede war. Mit Recht macht ferner Wellh. darauf aufmerksam, dass die Lampen nicht über dem Reservoir liegen dürfen, weil das trotz der Capillarkraft des vegetabilischen Oeles sehr unpractisch wäre. Wahrscheinlich ist daher *אשר על* irrtümlich in den Text eingedrungen aus der vorhergehenden Zeile, sei es dass der v. mit *אשר על* schloss, sei es dass, wie LXX nahe legt, *אשר על* st. *אשר על* geschrieben war vgl. v. 3. In *אשר על* *אשר על* ist *אשר על* ein vom stat. constr. *אשר על* abhängiger Satz vgl. K. § 130, 4. Statt *אשר על* ist offenbar *אשר על* zu lesen vgl. LXX, da das Suff. unnöthig ist und sonst nur *אשר על*, nicht aber *אשר על* sich findet vgl. v. 3 und K. § 91, 1 Anm. 2. Zur Rechten und Linken stehen zwei Oelbäume. Da die *אשר על* nur ein Theil des Leuchters ist und v. 11 von den Oelbäumen zur Rechten und Linken der *אשר על* die Rede ist, so wird in v. 3 offenbar *אשר על* falsche Erklärung eines ursprüngl. *אשר על* sein vgl. vorher *אשר על* st. *אשר על* (Wellh.). Die Erklärung des Gesichts wird nur deutlich, wenn man die Worte von v. 6 an *אשר על* bis v. 10 *אשר על* hinter

zu mir also: ^{10b}jene sieben sind Jahves Augen, die durch die ganze Erde schweifen. ¹¹Und ich antwortete und sprach zu ihm: was bedeuten diese beiden Oelbäume zur Rechten des Leuchters und zu seiner Linken? ¹²Und ich antwortete zum zweiten Mal und sprach zu ihm: was bedeuten die beiden Olivenzweige, welche neben den goldenen Röhren sich befinden, die das Gold aus sich ergiessen? ¹³Und er sprach zu mir also: weisst du nicht, was diese bedeuten? Und ich sprach: nein, mein Herr. ¹⁴Und er sprach: das sind die beiden Söhne des Oels, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.

^{6b}Das ist Jahves Wort an Zerubbabel also: nicht durch Macht und nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist, spricht Jahve der Heerschaaren. ⁷Wer bist du, grosser Berg? Vor Zerubbabel *sollst* du zur Ebne *werden*, und er wird den Giebelstein ausführen unter dem Jubelruf: schön, schön ist er!

v. 14 setzt, diese Worte beginnen eine neue Rede und beschäftigen sich nicht wie v. 1—6a und 10b—11 mit Josua und Zerubbabel und der Stellung, die diese bei Jahve einnehmen, sondern mit dem Tempelbau und sind nur an Zerubbabel gerichtet. Das **שבעה אלה** v. 10b sind natürl. die vorher erwähnten **נרות**, sie sind ein Bild für Jahves Augen, die über die ganze Erde schweifen d. h. die alles sehen und vermögen, denn Jahves Allwissenheit steht mit seiner Allmacht in engem Zusammenhang. Wesswegen grade von 7 Lampen d. i. Augen die Rede ist, ist fraglich, die einleuchtendste Erklärung wird immer die bleiben, dass sie die sieben Planeten ursprünglich darstellten (Smend). v. 13f. geben die Antwort auf die Frage v. 11: die beiden Oelbäume sind Symbole der beiden **בני היתיר**, die vor Jahve stehen d. h. des Josua und Zerubbabel. Jener war als Hoherpriester gesalbt, dieser war es als weltl. Haupt der Gemeinde oder sollte es werden als der zukünftige König (**מלך**); weil stehend neben den 7 Lampen d. i. den Augen Jahves, die die ganze Erde durchschweifen, erscheinen sie als unter der schützenden Obhut Jahves stehend vgl. zu diesem **אין כל ארץ** auch 31.7. Diese vv. 13, 14 werden von v. 11 jetzt durch v. 12 getrennt, der Dublette zu v. 11 ist. Weder sieht man den Zweck der Wiederholung der Frage ein, noch entspr. die Beschreibung, die v. 12 gibt, dem Vorhergehenden, soweit überhaupt der Sinn von v. 12 klar ist. Auffallend ist schon das Erscheinen der Olivenzweige (**שכבלי היתיר**) statt der bisherigen **הנרות**; nicht minder aber die Erwähnung der zwei goldenen »Röhren« (**שני בנרות הזהב**) bezw. »Schnauben«, wie andere erklären, denn bisher war von ihnen nicht die Rede, und sie haben auch kaum eine Stelle in jenem Bilde, das uns v. 2. 3 vom Leuchter gibt, und das doch offenbar ein vollständiges ist; auffallend endl. das doppelte **זהב**, das bei **בנרות זהב** im eigentl. Sinn zu fassen ist vgl. **שבעה זהב כלל**, während es am Schluss offenbar bildl. Ausdr. für **היתיר** sein muss. Die Bedeut. des **בן** ist nicht völlig klar, der Sinn des v. ist aber im Ganzen wohl richtig getroffen, wenn Keil und die meisten den Ged. finden, dass durch die **שכבלי היתיר** die Speisung des Leuchters mit Oel erfolgt. Kann das aber nur der Sinn von v. 12 sein, so ergibt sich auch von hier aus, dass v. 12 nicht ursprüngl. Bestandtheil des Cap. sein kann, sondern durch einen Späteren eingefügt ist, denn diese Stellung der Oelbäume bez. -zweige verträgt sich auf keine Weise mit der Deutung, welche v. 14 von den Oelbäumen und v. 10b von den 7 Lampen bezw. den Leuchtern gibt.

v. 6ff. bringen nun ein auf den Tempelbau sich beziehendes Wort, welches durch die Worte **זה רבץ הזה אל היכל לאבן** eingeführt wird, die sich bei dem jetzigen Text mit den vorhergehenden **אבן יצא אל לאבן** stossen, aber hinter v. 14 durchaus verständlich worden. Worauf sich das Wort **לאבן** bezieht, sagt v. 7: angesichts der Schwierigkeiten, welche Zerubbabel und seine Zeitgenossen beim Tempelbau fanden, soll er sich sagen, dass er zur Ueberwindung derselben nicht auf seine Kraft gestellt ist, sondern durch Jahves **ידי** d. i. seine allwirksame Kraft wird er sie überwinden vgl. Hag 25

⁸Und es geschah das Wort Jahves zu mir also: ⁹Zerubbabels Hände haben dieses Haus gegründet, und seine Hände sollen es vollenden, und ¹⁰ihr⁸ werdet erkennen, dass Jahve der Heerschaaren mich zu euch gesandt hat. ^{10a}Denn welche nur immer den Tag kleiner Anfänge verachten, die werden mit Freude den *Beli*-Stein in Zerubbabels Hand sehen.

5 ¹Und ich hob wiederum meine Augen und sah: siehe, da war eine fliegende Buchrolle. ²Und er sprach zu mir: was siehst du? Und ich sprach: ich sehe eine fliegende Buchrolle, zwanzig Ellen lang und zehn Ellen breit.

הַיָּמָיִם עָמַד בְּחֻמָּם. In v. 7 ist לֹא־רִבְבָּל nicht mit der Frage zu verbinden, sondern zum folgenden zu ziehen; freilich wird man vor לֹא־רִבְבָּל den Ausfall eines Imper. etwa הָיָה annehmen müssen, einen solchen Imp. setzt auch das Perf. cons. הִרְבֵּה voraus. Natürl. ist der Berg ein Bild der Schwierigkeiten und Hindernisse, welche sich auf dem Weg des Zerubbabel zeigen d. h. seinem Thun entgegenstellen vgl. Jes 40f. 49ff. Statt הִרְבֵּה ist wohl הִרְאָה zu lesen, da sich sonst ein derartiges Fem. nicht findet und zu הִרְאָה אָבָן ist Esr 75 u. 6. zu vergleichen. Jenes ist aber nicht der Grundstein (Hitz. u. a.), sondern der Giebelstein, denn die Grundsteinlegung ist vollzogen, es handelt sich um die Vollendung des Baus, die dem Zerubbabel verheissen wird; auch findet sich für den Grundstein nie dieser Ausdr., sondern etwa אָבָן נֶחֱדָה Jes 2816. Jer 5126 oder נֶחֱדָה Ps 11822. Statt הִרְבֵּה ist viell. mit Heranziehung des ה von הִרְבֵּה zu lesen הִרְבֵּה, das als Accus. der nähern Bestimmung mit הִרְבֵּה verbunden werden müsste und zwar so, dass damit auf den Jubel bei der Vollendung hingewiesen würde. הָיָה הָיָה לֵךְ müsste den Jubelruf enthalten, mit dem אָבָן הִרְבֵּה und damit die Vollendung des Tempels begrüsst wird. Natürlich könnte הָיָה aber nicht von Jahves Güte und Huld verstanden werden, sondern der Ausdr. müsste von der Schönheit von אָבָן verstanden werden vgl. Ps 453. Prv 19. 49. 178 u. 6., ein Ausruf, der sich freilich wohl nicht nur auf diesen einzelnen Stein, sondern auf den ganzen, jetzt vollendeten Bau bezieht. v. 8ff. geben die weitere Ausführung zu v. 6. 7; Zerubbabel hat den Grund zum Tempel gelegt, und er soll ihn vollenden; das soll ein Beweis für die Gem. sein, dass Zach. nicht aus sich heraus geredet, sondern dass Jahve ihn gesandt hat. Der Versuch Keils u. a. das Suff. in שְׁלֹשִׁי v. 9 auf den לֵךְ zu beziehen, hat im Text gar keinen Grund, denn aus אֵלֶיךָ folgt doch wohl, dass הִרְבֵּה zu lesen ist, die Juden, nicht Zacharja, sind angeredet. Das zeigt deutlich v. 10, der die Begründ. für v. 9 fin. bringt: nicht wenige verachteten offenbar die kleinen Anfänge und waren der Ueberzeugung, dass alle Bemühungen doch umsonst seien vgl. Hag 21ff., sie alle sollen die Vollendung mit Freuden schauen. כִּי entspr. latein. quicunque und bringt den Nachs. dazu vgl. zu Hos 1410. Zu כִּי v. 10 als Perf. von כִּי mit geschärfter Silbe vgl. Jes 4418 und K. § 72 Anm. 8. הָיָה אָבָן הִרְבֵּה muss dem Zusammenhang entsprechend mit אָבָן הִרְבֵּה identisch sein, denn als „Senkblei“, wie meist gefasst, würde der hier nothwendig zu erwartende Ged. sich nicht ergeben. Ob הִרְבֵּה eine falsche in den Text eingedrungene Glosse ist? vgl. Marti StKr 1892, 8. 213 Anm. Zu שְׁלֹשִׁי וְשִׁבְעִי und sie werden mit Freude sehen vgl. K. § 120, 2.

Cap. 5 bringt das sechste und siebente Gesicht, welche sich mit dem Ged. in 39, der für die messian. Zeit verheissenen Fortschaffung der Sünde, beschäftigen. Das sechste Gesicht v. 1—4. Der Proph. sieht eine grosse Rolle, die mit Flüchen bedeckt ist und über das Land hin fliegt. Sie kommt in das Haus der Sünder und rettet sie mit Stumpf und Stiel aus. הָיָה v. 1 ist gewöhnl. die Rolle und so wahrscheinlich, auch hier, wo sie als fliegend erscheint. Dass הָיָה später vielleicht auch die Bedeutung eines aus Blättern zusammengehefteten, nicht aber gerollten Buches gehabt hat, wäre ja denkbar, ist aber nicht zu beweisen. Die Masse der Rolle v. 2 sind schon von den Rabh. gedeutet, und zwar haben Kimchi u. a. sie mit der Vorhalle des salomon. Tempels in Beziehung gesetzt, Keil u. a. dagegen mit dem Heiligen der Stiftshütte, aber ohne

³Und er sprach zu mir: das ist der Fluch, der über das ganze Land ausgeht, denn jeder Dieb war *schon lange* strafflos, und jeder *Meineidige* war *schon lange* strafflos. ⁴Ich bringe ihn heraus, spricht Jahve der Heerschaaren, dass er zum Hause des Diebes und zum Hause des Meineidigen kommt und in seinem Hause weilt und es vertilgt, sowohl sein Holz wie seine Steine.

Zweifel hat Köhl. Recht, wenn er bestreitet, dass diese Masse besondere Bedeut. haben, es soll dadurch die Rolle lediglich als bedeutend gross bezeichnet werden. Jedenfalls ist diese Rolle als mit Flüchen beschrieben zu denken, und mit Rücksicht darauf heisst es, dass sie der über $\gamma\text{-}\aleph$ \aleph ausgehende Fluch ist. Hofm. Bredenk. u. a. verstehen $\gamma\text{-}\aleph$ \aleph v. 3 nach 410. 11. 65 von der ganzen Erde, aber diese Auffass. ist in unserm Zusammenhange unmöglich, nach v. 6 und 11 kann nur an Palästina bezw. Juda gedacht werden. v. 3b bringt die Begründung dafür, dass dieser Fluch über das ganze Land geht: weil Dieb und Meineidiger schon lange unbestraft sündigen. Nach v. 4 kann darüber kein Zweifel sein, dass hinter \aleph \aleph ausgefallen ist: \aleph \aleph , denn das Schwören ist nach alttestamentl. Anschauung sowenig ein Grund zur Strafe, dass vielmehr das Schwören bei Jahve eine Aeusserung der Verehrung Jahves ist. Jene Mt 53ff. zum Ausdr. gekommene Strenge schon hier zu finden (Hitz. u. a.), haben wir angesichts von v. 4 keinen Grund. \aleph wird von den meisten Exeget. im Sinne des griech. $\alpha\delta\alpha\phi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha$ Me 719 gefasst: hinausgerinigt werden, aber so lässt sich \aleph nicht nachweisen, vielm. hat das, vom Menschen gebraucht, nur die doppelte Bedeutung: entweder schuldlos Jer 235 oder »strafflos bleiben« vgl. 1Sam 269. Ex 2119, hier kann natürl. nur die letztere Bedeut. in Betracht kommen. Damit fällt auch die von Keil u. a. vertretene Erkl. von \aleph \aleph \aleph : \aleph fasst man neutr. als Hinweis auf das Land und verband es meist mit \aleph , nur Hitz. zog es zu \aleph und \aleph : von hier aus, so dass er den Boden des heil. Landes zum Orte seines Verbrechens machte, eine ohne Zweifel sehr künstl. Erkl., da man statt \aleph vielm. ein \aleph oder ähnl. erwartete. Das Suff. in \aleph wurde ganz allgem. auf \aleph bezogen. Bei dieser Erkl. würde 3b auch den ganzen Inhalt von v. 4 vorausnehmen, während bei der sprachl. allein zulässigen Erkl. v. 3b mit seiner Betonung der bisherigen Strafflosigkeit der Frevler die Nothwendigkeit begründen würde, dass Jahve einen wirksamen Fluch über das Land ausgehen lässt. Wie freilich \aleph zu erklären ist, bleibt fraglich. Wellh. glaubt mit Recht, dass dem Zusammenhange entspr. der in diesen Worten ausgesprochene Ged. kein anderer sein kann als etwa: »schon lange« und er will deshalb \aleph lesen, während er \aleph mit arab. منذ = seit vor weiss wie lange zusammenstellt. Wahrscheinlicher ist es, dass einfach nach \aleph \aleph zu lesen ist. Offenbar wird der Sachverhalt so vorzustellen sein, dass man zwar mit Flüchen der Frevler sich zu erwehren suchte, dass diese aber oft unwirksam blieben. Vielleicht schrieb man in alter Zeit, wie Smend (Religionsgesch. S. 312 Anm.) vermuthet, die Flüche auf kleine Blätter, die man vom Winde treiben liess, damit sie das Haus des Frevlers trafen vgl. Wellh. Skizzen III, 125 ff. Munzinger Ostafrikan. Studien S. 496 ff. v. 4 mit seinem Hinweis auf den von jetzt an wirksamen Fluch bildet den Gegens. zu (3b) der bisherigen Strafflosigkeit. Der Fluch frisst den Frevler sammt seinem Haus d. h. vernichtet ihn vollständig und vertilgt ihn aus der Gemeinde. \aleph = \aleph vgl. Jes 595. K. § 80, 2 Anm. 2d. Zu \aleph vgl. K. § 75 Anm. 19.

v. 5-11. Das siebente Gesicht. Der Proph. sieht ein Ephä, in dem ein Weib, die Riš'ah, sitzt. Von zwei fliegenden Weibern wird dies Ephä mit der Riš'ah nach Sinear getragen, damit sie dort dauernd bleibe. Deutlich ergänzt dies Gesicht das vorhergehende: während jenes auf die Vernichtung der Frevler hinwies, fügt dies das Neue hinzu, dass auch die Sünde, die als eine selbständige Macht gedacht ist, aus Juda fortgeschafft wird; in Sinear soll sie ihr Wesen treiben und über dies Land das Verderben

⁵Und der Engel, der mit mir redete, ging heraus und sprach zu mir: hebe doch deine Augen auf und sieh: was bedeutet dieses *Epha*, das zum Vorschein kommt? ⁶Und ich sprach: was bedeutet es? *Und er sprach: das ist das Epha, das zum Vorschein kommt.* Und er sprach: das ist ihr *Frevel* im ganzen Lande. ⁷Und siehe, ein Bleideckel hob sich und *siehe*, ein Weib sass in dem Epha. ⁸Und er sprach: das ist die Bosheit, und er warf sie in das Epha zurück und warf den Bleideckel auf seine Oeffnung. ⁹Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, zwei Weiber kamen hervor, und Wind war in ihren Flügeln. Und sie hatten Flügel wie Storehenflügel, und sie hoben das

bringen wie bisher über Juda. — In v. 5 ist die jetzt vorliegende Frage *מה היתה עפה* unverständlich, namentlich wenn man bedenkt, dass *מה היתה עפה* eine Doublette zu dem folgenden Satz ist, die getilgt werden muss. Denn wenn *מה היתה עפה* nur der verkürzte Ausdr. ist für *מה היתה עפה*, wie man gewöhnl. behauptet, so kann unmögl. auf die Frage des Proph. die Antwort erfolgen: *מה היתה עפה*, denn diese würde thatsüchtl. nichts erklären, vielm. kann die Erkl. nur in dem letzten Satz des v. liegen, zudem finden sich ja auch sonst nicht zwei Erkl. im Munde des angelus interpres nebeneinander; und was sollte das zweite *מה*, wenn doch der Redende derselbe bleibt wie vorher? Man wird schwerlich irren, wenn man als ursprünglichen Text von v. 5 den von Wellh. vorgeschlagenen annimmt: *מה היתה עפה*. Auch sonst fragt *מה* wie hier nach der Bedeutung des von dem Proph. Gesagten, während Keil, Köhl. u. a., um den vorliegenden Text zu retten, behaupten, dass der Proph. das in unsichern Umrissen heraustretende Epha zunächst nicht habe erkennen können, *מה* sich demnach hier nicht auf die Bedeutung, sondern auf die Gestalt des Gesagten beziehe. Aber selbst das zugegeben, immer bleibt die Schwierigkeit betrifft v. 6 und spec. die des *מה*, auf die eben hingewiesen ist. In v. 6 fin. muss ebenfalls eine Textverderbniss vorliegen. Gewöhnl. übers. man: das ist ihr Anblick im ganzen Lande; aber damit lässt sich ein erkennbarer Ged. nicht verbinden. Es ist nichts als rabbinische Künstelei, wenn Keil u. a. erklären: das Epha ist die Gestalt d. h. stellt das Bild dar, welches die Sünder im ganzen Lande zeigen, nachdem jene Rolle des Fluches über das Land ausgegangen ist. Den Vergleichungspunkt will er mit Klieff. so fassen: wie in einem Scheffel die einzelnen Körner gesammelt werden, so werden die einzelnen Sünder des ganzen Landes zu Haufe gebracht, wenn der Fluch des Endes über die ganze Erde ergeht. So lange ein Schriftsteller den Anspr. erhebt, vom Volke verstanden zu werden, kann er so sich nicht ausdrücken. Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn man mit *LXX* *מה* liest: das ist ihre Sünde im ganzen Lande. In wiefern *מה היתה עפה* und *מה* *למה* zusammengestellt werden, sagt sofort v. 7. 8. Nach v. 7 muss man das Epha als mit einem Bleideckel (*מה* *למה* wegen seiner runden Form) geschlossen sich denken. Als der Proph. hinschaut, hebt sich der Deckel, und er erkennt in dem Epha ein Weib sitzend. *מה* entspr. nicht dem unbestimmten Art., sondern es ist hinzugefügt, weil die Sünde hier als Eine Persönlichkeit vorgestellt wird, sie ist eine dem Menschen gegenüberstehende Macht, die ihn in Schuld und Verderben bringt. *מה* ist ohne Zweifel Textfehler, dem Wort fehlt im Zusammenhang die Beziehung, *LXX* scheint statt dessen *מה* gelesen zu haben, was treffl. passt: öfter führt so *מה* ein Neues ein; vielleicht ist auch nur *מה* zu lesen. Da die Riš'ah Miene macht, aus dem Epha sich zu entfernen v. 8, so wirft der Engel sie wieder in das Epha zurück und verschliesst es mit dem Bleideckel. v. 9—11 berichten, wie das Epha nach Babylonien gebracht wird. Die beiden Weiber sind nicht zu deuten, sie haben ledigl. die Aufgabe, das schwere Epha — deshalb zwei — fortzuschaffen. Grade Weiber sind gewählt, weil es sich um die Riš'ah handelt. Diese Weiber sind mit grossen weit ausgespannten Flügeln versehen. Der Storeh galt freilich als unreiner Vogel

Epha zwischen Himmel und Erde. ¹⁰Und ich sprach zu dem Engel, der mit mir redete: wohin bringen sie das Epha? ¹¹Und er sprach zu mir: sie wollen ihr ein Haus bauen im Lande Sinear und sie dort *niedersetzen* auf ihren Platz.

6 ¹Und ich erhob wiederum meine Augen und sah, und siehe, vier Wagen gingen hervor zwischen den zwei Bergen, und die Berge waren eherne Berge. ²Am ersten Wagen waren braune Rosse, am zweiten Wagen schwarze Rosse, ³am dritten Wagen weisse Rosse und am vierten Wagen gescheckte ⁴Und ich hob an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: was bedeuten

Lev 1119, doch kommt er desswegen nicht in Betracht, sondern ledigl. wegen der Grösse seiner Flügel. וְהַיּוֹדִים בְּנֵי־אֱלֹהִים weist darauf hin, dass der Wind diese Flügel hob, ein Zus., der eigentl. bei geflügelten Wesen überflüssig ist; viell. daher zu erklären, dass diese Weiber, wenn auch mit Flügeln versehen, es doch dem Storch im Fliegen nicht gleich thun können: der Wind, der sich in ihren Flügeln fängt, muss sie tragen. Auf des Proph. Frage, wohin sie das Epha bringen. v. 10, erfolgt die Antwort: nach Sinear, um ihm dort ein Haus zu bauen v. 11. Das will nicht sagen, dass Babel Judas Sünde büssen soll, vielm. will der Proph. darauf hinweisen, dass die Sünde, die als selbständige Macht gedacht ist, die bisher in Juda gewelt und Juda in das Verderben gestürzt hat, nun in Babylonien weilen und dieses Land des Todfeindes in das Verderben ziehen soll vgl. Smend Religionsgesch. S. 431. Zu בְּנֵי־אֱלֹהִים st. בְּנֵי־אֱלֹהִים vgl. Ex 918. Lev 134. Ew. § 247 d. Schwierig ist in v. 11b וְהָיָה כִּי־יִבְנוּ־בָּהֶן. Meist wird בָּהֶן als Subj. in יִבְנוּ angesehen und וְהָיָה hypothet. gefasst: und ist die Wohnung hergestellt, so wird es (das Epha) daselbst niedergesetzt auf seine Stelle. Aber mit diesem וְהָיָה wird auf einen nebensächl. Ged. ein zu grosses Gewicht gelegt, auch ist וְהָיָה doch nur bildl. Ansd. dafür, dass die Rißah dauernden Aufenthalt in Sinear nehmen soll. Endl. erregt auch וְהָיָה als Pass. und יִבְנוּ vom Bauen eines Hauses Bedenken. Andere haben וְהָיָה als unpers. Pass. gefasst, von dem בָּהֶן als Accus. abhängig zu denken ist, und dem entspr. auch וְהָיָה bezw. וְהָיָה lesen wollen, aber ganz abgesehen von der nicht unbedenkl. Constr., warum wäre der einfache Begr. des Niederstellens durch diese beiden Verba ausgedrückt? Ich halte וְהָיָה für Doublette von וְהָיָה, das als וְהָיָה zu lesen ist. וְהָיָה deckt sich nicht mit בָּהֶן (Hitz. Keil u. a.) vgl. עַל, sondern der Ansd. will ledigl. betonen, dass jetzt dort, und nicht in Juda, ihre בָּהֶן ist: nach Sinear gehört sie.

Cap. 6, 1—8 bringt das letzte Gesicht. Der Proph. sieht vier Wagen mit verschiedenfarbigen Pferden zum Vorschein kommen. Sie erhalten den Auftrag, nach den vier Weltgegenden auszuziehen und Jhaves Befehle auszuführen, spec. haben die in das Land der Mitternacht ziehenden den Auftrag, Jhaves Zorn an ihm auszulassen. Der Proph. sieht vier Wagen aus dem Raum zwischen den beiden ehernen Bergen hervorkommen. Diese letzteren werden als bekannt vorausges., waren aber bisher nicht erwähnt. Aus v. 5 ergibt sich so viel, dass sie in der Nähe der Wohnung Jhaves zu denken sind, mehr aber erfahren wir nicht, und jeder weitere Deutungsversuch ist ohne Anhalt im Text. Hofm. n. a. haben an Zion und Morija denken wollen, während Keil, der darauf aufmerksam macht, dass beide im AT. nie als zwei Berge unterschieden werden, an den Zion und den Oelberg denken will, aber schon das וְהָיָה sollte vor einer derartigen Deutung bewahren: hätten sie irgend eine besondere Bedeutung in diesem Gesicht, so würde der angelus interpres darauf hinweisen, sie stehen auf gleicher Linie mit וְהָיָה אֶת־בְּנֵי־אֱלֹהִים in dem ersten Gesicht. Die Wagen sind nach v. 2. 3 mit verschiedenfarbigen Rossen bespannt: der erste ist mit braunen, der zweite mit schwarzen, der dritte mit weissen, der vierte mit וְהָיָה אֶת־בְּנֵי־אֱלֹהִים bespannt. In v. 6f. fehlen die braunen (וְהָיָה אֶת־בְּנֵי־אֱלֹהִים) und die hier an vierter Stelle zusammengestellten וְהָיָה אֶת־בְּנֵי־אֱלֹהִים erscheinen als zwei verschiedene Farben. Das kann nicht ursprünglich sein, offenbar liegt ein Text-

diese? ⁵Und der Engel antwortete und sprach zu mir: diese gehen aus *nach* den vier Winden des Himmels, nachdem sie sich vor den Herrn der ganzen Erde gestellt haben. ⁶Der mit den schwarzen Rossen geht nach dem Norden, die weissen nach dem *Osten*, die gescheckten nach dem Süden, ⁷und die . . . gehen Und sie strebten fort, um die Erde zu durchziehen. Und er sprach: auf, durchziehet die Erde. Und sie durchzogen die Erde. ⁸Und er rief mich und sprach zu mir also: siehe, die da ausziehen in das Land des Nordens, stillen meinen Zorn am Lande des Nordens.

fehler vor. **בָּרִידִים** findet sich als »gefleckt, gesprenkelt« in Gen 31.10.12. während **אֲרָצִים** sich als Farbename nicht nachweisen lässt, es könnte kaum etwas andres als »kräftig, starke« heissen; es im Sinne von **בָּרִידִים** Jes 63.1 zu nehmen ist unmöglich, man müsste sich schon gradezu zur Correctur entschliessen. v. 5ff. bringen die Erklärung. Auffallend ist in v. 5 **אֵלֶּה אֲרָצֵי יְהוָה**. Das **אֲרָצֵי** kann keine nähere Bestimmung zu **יְהוָה** sein, wegen des **יְהוָה** muss es vielmehr zu **אֵלֶּה** gehören, um so weniger erwartet man nun eine Identificirung der Wagen mit den Winden. Die Schwierigkeiten schwinden, wenn man mit Wellh. **לְאֵרֶב** liest: »sie gehen nach den vier Winden des Himmels« d. h. den vier Himmelsgegenden. Jede Farbe deutet auf eine bestimmte Himmelsrichtung. Jeder Versuch einer weiteren Deutung der Farben ist als im Text nicht begründet abzuweisen. Nicht minder gilt das von der von ältern Auslegern versuchten Zusammenstellung der vier Wagen mit den vier Weltmonarchien des Daniel, sie ist nicht nur völlig willkürlich, sondern verstösst auch gegen den Text. v. 6 und 7 sind nicht umverkehrt überliefert. Bezeichnen die vier Wagen die von Jahve nach den vier Himmelsgegenden ausgesandten Boten, woran nach v. 5 und e. 17ff. nicht zu zweifeln ist, so kann **אֲרָצִים** nicht ursprüngl. sein, denn das könnte nur heissen, dass die weissen hinter den schwarzen herziehen d. h. ebenfalls in das Land des Nordens. Der Zweck wäre nicht zu begreifen, denn sie selbst wirken ja nicht kraft eigener Machtvollkommenheit, so dass sie also dem mächtigsten Feinde gegenüber ihre Kraft zu verdoppeln hätten, sondern sie sind lediglich Jahves Boten, die seinen Willen zu vollführen haben. Auch v. 7 init. kann nicht in Ordnung sein. Gewönl. zieht man **וְיִבְקֹשׁוּ לָאֵלֶּיךָ לְהַחֲזִיק בָּאָרֶץ** zum vorhergehenden **אֲרָצִים**, so dass also **אֲרָצִים** Subj. wäre: dem vierten Gespann werde noch kein bestimmtes Ziel zugewiesen, es werde befehligt, auf Erden hin- und herzuschweifen, bis es gegen eine auftretende Weltmacht thätig werden könne (Orelli). Aber sowohl nach v. 5 als auch nach 18ff. ist diese Erkl. unmöglich, nach diesen Stellen kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Subj. in **וְיִבְקֹשׁוּ** nur die vier Wagen sein können, nur ihnen ist die Aufgabe zugewiesen, **לְהַחֲזִיק בָּאֶרֶץ**; und auch abgesehen davon, wie sollte man sich die Aufgabe dieses vierten vorstellen, ziellos umherzuschweifen, bis es gegen eine auftretende Weltmacht thätig werden könne? War eine solche noch nicht da, warum wird es ausgesandt und wartet nicht, bis seine Stunde gekommen ist? Es kann danach kein Zweifel darüber sein, dass auch hinter **אֲרָצִים** eine Angabe der Himmelsgegend ausgefallen ist, vielleicht ist sie absichtlich von einem Leser gestrichen, der sich erinnerte, dass v. 3 **אֲרָצִים** vor einem Wagen sind. In jenem **אֲרָצִים** wird ein **אֶרֶץ** viell. mit folgenden **הָאֶרֶץ** stecken, durch Auslassung von **וְ** durch einen Abschreiber ist aus **אֲרָצִים** vielleicht unser **אֲרָצִים** geworden. Hinter **אֲרָצִים** muss etwa **אֶרֶץ יְהוָה** oder ähnl. gestanden haben. Auffallend ist auch das Part. **אֲרָצִים** v. 8 neben drei Perf. **אֲרָצִים**, das ist schwerl. ursprünglich, ob aber jedes Mal **אֲרָצִים** (Wellh.) oder **אֲרָצִים** zu lesen ist, ist fraglich, auch das Perf. wäre durchaus möglich vgl. K. § 106, 3. Subj. in **אֲרָצִים** sind natürl. die **אֲרָצִים**, da sie wegen ihrer Farbe von besonderer Bedeut. sind vgl. 18ff. v. 8 macht der angelus interpret. spec. auf die Aufgabe aufmerksam, welche die schwarzen Rosse im Lande des Nordens zu vollziehen haben. Schon 210 hatte darauf hingewiesen, dass diesem Lande

⁹Und es erging Jahves Wort an mich also: ¹⁰Nimm von der Gola, von Heldai, Tobija, Jedaja und komm an jenem Tage und *von* Josija, dem Sohn des Sephanja, die aus Babel gekommen sind. ¹¹Nimm Silber und Gold und mache *eine* Krone und setze sie auf das Haupt des Hohenpriesters Josua des Sohnes des Josadak. ¹²und sage zu *ihnen* also: so sagt Jahve der Heerschaaren: Siehe ein Mann, »Spross« genannt, und unter ihm wird es sprossen, und

das Gericht unmittelbar bevorstehe, und daher die dort noch weilenden Juden zur Flucht nach Zion aufgefordert. Fraglich ist וְיָבֹאוּ . Das wollen Keil u. a. von Jahves Geist verstehen, der nicht bloß das Widergöttl. vernichtet, sondern auch das Gott Verwandte kräftigt. Aber das Land des Nordens repräsentirt ja die widergöttl. Weltmacht, der die Vernichtung droht 210. Vielmehr ist וְיָבֹאוּ hier der Zorn wie Jes 254. Koh 104 = Ez 314 und Ez 2122 $\text{וְיָבֹאוּ הַזֶּה הַזֶּה הַזֶּה}$ den Grimm, Zorn zur Ruhe kommen lassen, kühlen bzw. »befriedigen«. v. 8 ist demnach parallel mit 511: nur dass das Gericht unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt ist.

6, 9–15 gehört als Anhang noch zum Vorhergehenden: das Stück giebt eine Ergänzung zu c. 38ff. Dort war darauf hingewiesen, dass Josua und die Priester Männer des Vorzeichens dafür sind, dass Jahve den Messias bringen wird; schon ist der Diademstein gerüstet, auf den Jahve eine Inschrift schreiben wird. Hier erhält Zacharia den Auftrag, von den Gaben der babylonischen Exulanten eine Krone für Zerubbabel machen zu lassen: er ist der Zemah, der den Tempel Jahves bauen, und der von Jahve gesegnet wird. Zwischen ihm und Josua wird ein friedliches Verhältniss bestehen. Die Krone aber soll im Tempel zum Gedächtniss für die Spender aufbewahrt werden. In v. 10 liegt eine Textverderbniss vor. Da $\text{אֲשֶׁר בְּאֵר מִבְּבֶל}$ sich nur auf die sämtl. vorhergenannten Namen beziehen kann, wie eine Vergleichung von v. 14 zeigt, so kann darüber kein Zweifel sein, dass $\text{וְיָבֹאוּ אִתּוֹ בְּרִים הַהֵם}$ hier nicht ursprünglich sein kann, zugleich lehrt v. 14, dass וְיָבֹאוּ בְרִים verderbt sein muss aus וְיָבֹאוּ : Heldai, Tobija, Jedaja und Josija ben Sephanja, die von Babel nach Jerus. gekommen waren, hatten Silber und Gold von den in Babylonien zurückgebliebenen Exulanten gebracht. Waren jene auch in der Fremde zurückgeblieben, so wollten sie doch die Verbindung mit der jerusalem. Gem. aufrecht erhalten und sie zu unterstützen suchen. Wahrscheinlich waren Nachrichten über die Noth und Schwierigkeiten, mit denen die Heimgekehrten zu kämpfen hatten, besonders bei der Erbauung des Tempels, nach Babel gekommen und hatten die Exulanten veranlasst, diese Deputation mit Gaben nach Jerus. zu senden. v. 11 וְיָבֹאוּ בְרִים nimmt den Inf. abs. לָקֵחַ v. 10 wieder auf, um das Obj., besonders aber וְיָבֹאוּ , anzufügen. Nach v. 14 $\text{וְיָבֹאוּ בְרִים הַהֵם}$ muss der Sing. וְיָבֹאוּ sowohl in v. 14 als auch in v. 11 gelesen werden. Nach v. 12f. muss diese Krone eine Beziehung zu dem Zemah d. i. dem messian. Könige haben, demnach kann der Satz v. 11b, wonach die Krone dem Hohenpriester Josua aufs Haupt gesetzt werden soll, nicht ursprünglich sein, vielmehr haben wir, wie Wellhausen gezeigt hat, hier in 11b den Zusatz eines Diakonen, der den Verhältnissen Rechnung trug, wie sie sich thatsächlich gestalteten: der Priester wurde das Haupt der Theokratie, nicht der Davidide. Auch in v. 13 hat dieser eingegriffen vgl. Ewald StKr 1828 S. 357. Andere haben freilich so helfen wollen, dass sie am Schluss von v. 11 וְיָבֹאוּ בְרִים einsetzen wollten, so dass von zwei Kronen die Rede wäre (Ewald Jahrbücher XI S. 270f. Ritz. u. a.), aber dem steht nicht nur $\text{וְיָבֹאוּ בְרִים הַהֵם}$ in v. 14 entgegen, sondern auch die Thatsache, dass v. 12f. Zemah als die Hauptperson deutlich hervortreten lässt, nicht minder endlich 38ff. Ist aber 11b als unecht zu streichen, so fehlt auch dem Suff. in וְיָבֹאוּ v. 12 die Beziehung und es muss וְיָבֹאוּ בְרִים gelesen werden, denn es können allein jene vier v. 10 genannten Persönlichkeiten gemeint sein, welche der Proph. über sein Thun orientiren soll: er soll eine Krone machen, weil der Zemah kommt u. s. w. Zu וְיָבֹאוּ v. 12 vgl. 38. Fraglich ist וְיָבֹאוּ בְרִים . Keil u. a. wollen in וְיָבֹאוּ dasselbe Subj. annehmen wie

er wird den Tempel Jahves bauen, ¹³und er wird den Tempel Jahves bauen und wird Pracht gewinnen und auf seinem Throne herrschen, und *Josua* wird Priester *zu seiner Rechten* sein, und friedfertige Gesinnung wird zwischen ihnen beiden herrschen. ¹⁴Und die Krone soll dem Heldai, Tobija, Jedaja und *Josija*, Sohn des Sephanja, zum Gedächtniss im Tempel Jahves sein (?). ¹⁵Und Ferne werden kommen und am Tempel Jahves bauen, und ihr sollt erkennen, dass Jahve der Heerschaaren mich zu euch gesandt hat, und wenn ihr auf die Stimme Jahves, eures Gottes, höret,

im folgenden **יבנה**, so dass also **יבנה** Subj. wäre, dessen Name in diesem Satz erklärt würde, aber dabei ist **יבנה** eine ziemlich nichtssagende Bestimmung, was soll das heissen: »er wird aus seinem Boden sprossen«? Zugleich scheitert diese Auffassung daran, dass dieser Zemaḥ schon jetzt vorhanden ist, wie die Vergleichung unsers v. 12 mit 4eff. vgl. Hag 23 zeigt: Zerubbabel ist der Zemaḥ. Es bleibt demnach nichts übrig, als **יבנה** impers. zu fassen: »unter ihm wird es sprossen«, aber nicht in dem Sinn: »unter ihm wird es grünen« (Hitz. u. a.), denn so kommt **יבנה** ebenfalls nicht zu seinem Recht, sondern in dem Sinn: er wird der Gründer einer blühenden Dynastie werden (Wellh.) vgl. Jer 3314ff. Zu v. 12 fin. vgl. 3eff. Entweder ist der letzte Satz in v. 12 oder der erste in v. 13, die völlig identisch sind, zu tilgen. Zu **יבנה** vgl. Jer 2218. 1 Chr 2925. Gewöhnlich nimmt man in **יבנה** ebenfalls Zemaḥ zum Subj.: der Messias wird zugleich Priester sein (Keil u. a.), aber diese Auffass. scheitert schon an **יבנה**, denn unmöglich kann sich das Suff. auf **יבנה** beziehen, die ja bei dieser Erklärung in der einen Person des Zemaḥ vereinigt wären, vielmehr setzt **יבנה** voraus, dass von zwei Personen vorher die Rede ist. Dies fordert auch der Text der LXX, welche statt **יבנה** vielmehr **יבנה** gelesen haben. Mit Recht empfiehlt deshalb Wellh. die Einsetzung von **יבנה** nach **יבנה**; die Aenderung unsers Textes hängt mit der von v. 11 zusammen: Josua soll Priester zur Rechten des Zemaḥ d. i. des Zerubbabel sein, und zwischen ihnen wird ein friedl. Einvernehmen bestehen, der Eine wird den Plan des Andern nicht durchkreuzen, ein Wort, das sehr wahrscheinlich den Schluss auf eine zwischen Josua und Zerubbabel zeitweise bestehende Uneinigkeit gestattet, vielleicht regte sich in dem letzteren die Eifersucht auf den Hohenpriester, und er ahnte vielleicht schon etwas von der sehr schnell sich vollziehenden Entwicklung, durch die der Hohenpriester das Haupt der Gem. überhaupt wurde. In v. 14 muss wegen **יבנה**, aber auch um des ganzen Zusammenhanges willen, der nur von einer Krone des Messias etwas weiss, **יבנה** gelesen werden. Statt **יבנה** hatte noch Syr. das nach v. 10 zu erwartende **יבנה**. Bei der sonstigen Uebereinstimmung der Namen mit v. 10 wird wohl auch **יבנה** st. **יבנה** zu lesen sein. Diese Krone des Zemaḥ soll im Tempel aufbewahrt werden als eine Erinnerung für die Spender. Ob nicht v. 14 späterer, mit der Aenderung in v. 13 in Verbindung stehender Einschub ist? Zu der in v. 15 ausgesprochenen Hoffnung **יבנה** vgl. Hag 27 und hernach e. 820. v. 15b ist unvollständig: die nach dem hypothetischen Satz zu erwartende Verheiss. fehlt, viell. hängt das mit den Aender. in v. 11, 13 zusammen. Hitz. vermuthete, dass ein Abschreiber **יבנה** **אם** **יבנה**, das eigentl. Vorders. zu **יבנה** ist, ausgelassen und mit einem diakritischen Zeichen nachgetragen habe, das später weggelassen wurde. Jedenfalls ist die Erkl. Keils u. a. unmöglich, die den vorliegenden Text für correct halten und erklären: sie werden die Sendung des Engels Jahves zu ihnen nur dann erkennen, wenn sie der Stimme ihres Gottes Gehör schenken. Zu der verfehlten Erklärung dieser vv. 9—15 durch Marti StKr 1892 S. 716ff. vgl. Ley StKr 1893 S. 771ff.

e. 7 u. 8. Im Anschluss an die Frage, ob sie noch weiter die Fasttage halten sollten, giebt der Prophet im Namen Jahves eine Reihe von Ermahnungen und Verheissungen mit dem Hinweis darauf, dass die Fasttage sich in Freudenfeste umwandeln werden, weil die Zeit der Vollendung da ist.

c. 7 ¹Im vierten Jahr des Königs Darius *erging Jahres Wort an Zekarja am vierten des 9. Monats, im Kisten*, ²da sandte Regem Melek

c. 7. Auf die Anfrage betreffs der Fasttage weist der Prophet darauf hin, dass Jahve nicht das Fasten durch die alten Proph. gefordert habe, sondern die Uebung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegen einander. Weil sie dagegen sich verhärteten, sind Gottes Strafgerichte über sie hereingebrochen. — v. 1—3 geben die Veranlassung zur folgenden Rede. Der Text ist hier schwerlich in Ordnung. Auffallend ist nicht nur die Zerreißung der Zeitbestimmung, während sonst immer Jahr und Monat zusammenstehen vgl. 11. 7, sondern neben יָרֵךְ 48. 69. 74 auch יָרֵךְ 48, das sich ebenso in dem sicher unächten 78 findet, sowie יָרֵךְ in v. 2, welches die Veranlassung des Gotteswortes angäbe, so dass es also im Sinne eines Plusquamperf. stünde. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn man יָרֵךְ 48 יָרֵךְ 48 als Einschleissel streicht: dann giebt v. 1 die Zeitbestimmung zu v. 2, und offenbar soll sie auch für Jahves Wort an den Proph. v. 4 gelten. Es ist richtig, dass auch im 10. Monat gefastet wurde, und man daher erwarten sollte, dass auf dies Fasten sich die Frage im 9. Monat bezöge, vielleicht liegt die Erklärung dafür, dass es sich hier nur um das Fasten im 5. Monat handelt, darin, dass eben der 10. des 5. Monats als Hauptunglückstag angesehen und von allen Juden, die andern Fasttage aber nicht von der Gesamtheit gefeiert wurden. Wahrscheinlich war es nach dem 10. des 5. Monats zum Streit gekommen, weil einzelne der allgemeinen Sitte sich nicht mehr fügten, und so beschloss man im 9. Mon. den Proph. um Auskunft anzugehen. Uebrigens lässt sich auch יָרֵךְ dafür geltend machen, dass wir hier einen späteren Zusatz haben vgl. zu 17. Nach v. 5 fastete man im siebenten und nach 19 auch im vierten und zehnten Monat, und zwar nach v. 5 schon 70 Jahre. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass diese Fasttage als Gedenktage an Hauptmomente der chaldäischen Katastrophe gefeiert wurden. Im 4. Monat am 9. Tage wurde Jerus. durch Nebucadnezar eingenommen vgl. Jer 39. 2. 52f.; im 5. Monat am 10. Tage Jer 52. 7. (nach 11 Reg 25f. am 7. Tage) wurde der Tempel und die Stadt in Brand gesteckt. Im 7. Monat wurde am 3. Tage nach der Ueberlieferung gefastet wegen Ermordung des Statthalters Gedalja Jer 41. 1ff. 11 Reg 25. 2f. (die Karaiten sollen den 24. Tag gefeiert haben nach Makrizi bei Sylv. de Sacy chrestom. Arab. I, 94). Am 10. Tage des 10. Monats wurde gefastet, weil Nebucadnezar an diesem Tage die Belagerung Jerus.'s begonnen hatte Jer 39. 1. 11 Reg 25. 1. — Jetzt waren mehr wie zwei Jahre seit der Wiederaufnahme des Tempelbaus vergangen, die grössten Schwierigkeiten, die sich namentlich im Anfang dem Unternehmen entgegenstellten vgl. Hag 2. 1ff., waren beseitigt, auch die Stadt selbst erhob sich wohl immer mehr aus Schutt und Trümmern, kein Wunder daher, dass man sich die Frage vorlegte, ob man noch ferner jene Fasttage halten sollte. Uebrigens macht v. 5 es im höchsten Masse unwahrscheinlich, dass man in diesem 4. Jahr des Darius schon das Fasten am Versöhnungstage im 7. Monat kannte, schwerl. hätte sich der Proph. in diesem Fall so ausdrücken können. Schwierig ist v. 2a. Gewöhnl. pflegt man Bethel als Subj. und die folgenden beiden nomm. propria als Object anzusehen, aber dies Bethel als Subj. ist nicht ohne Bedenken, nirgend erscheint so eine Stadt personificirt, und wie auffallend wäre das in dieser Zeit, wo doch alles religiöse Leben hier in Jerusalem pulsrte? Desshalb haben früher die meisten Exegeten יָרֵךְ als accus. loci fassen wollen, aber auch das ist unmöglich, weil nicht nur die Stellung höchst auffallend ist — man sollte יָרֵךְ nach den Objecten erwarten — sondern weil auch kein befriedigender Sinn sich ergibt, denn יָרֵךְ vom Tempel zu verstehen ist unmöglich, da dieser nie so genannt wird vgl. v. 3 יָרֵךְ, eine Sendung nach der Stadt Bethel ist aber undenkbar, da das kein Sitz von Priestern und Proph. war. Wellhausen hat endlich auch darauf aufmerksam gemacht, dass schwerlich יָרֵךְ יָרֵךְ Obj. sein können, da das Suffix in יָרֵךְ es sehr wahrscheinl. macht, dass vorher nur ein Mann genannt war, im andern Fall, wenn es sich um mehrere handelte, würde man das Suff. Plur. erwarten. Da nun auch der

und seine Leute, um Jahve gnädig zu stimmen, ³ mit folgender Anfrage an die Priester des Hauses Jahves der Heerschaaren und an die Propheten: soll ich im fünften Monat weinen unter Enthaltensamkeit, wie ich nun schon wie viel Jahre gethan habe? ⁴ Und es erging das Wort Jahves der Heerschaaren an mich also: ⁵ sprich zu allen Leuten des Landes und zu den Priestern also: wenn ihr fastet und klaget im fünften und siebenten Monat schon 70 Jahr, habt ihr etwa mir gefastet? ⁶ Und wenn ihr esset und wenn ihr trinket, seid da ihr nicht die Essenden und ihr die Trinkenden? ⁷ Sind *das* nicht die Worte, welche Jahve durch die früheren Propheten verkündigt hat, als Jerusalem bewohnt und in Frieden war und alle Städte rings um, und als auch der Negeb und die

Name יְהוָה שִׁמְשֵׁן unvollständig ist, insofern der Gottesname, das Subj. zu אֶרֶץ fehlt, so hat Wellh. vermuthet, dass $\text{בִּירְמַל שִׁמְשֵׁן}$ als Subj. zusammengehören, und dass אֶרֶץ יִזְרְעֵל st. יִזְרְעֵל zu lesen ist. Was freilich mit $\text{בִּירְמַל שִׁמְשֵׁן}$ anzufangen ist, ist sehr fraglich, keinenfalls kann durch Aenderung in שִׁמְשֵׁן geholfen werden, denn 1) ist dieser Name vielleicht selbst verderbt, 2) ist der so genannte erste Statthalter von Juda auch von Zerubbabel zu unterscheiden vgl. zu Hag 12. Wie sollte auch Zacharja, der immer יְרֵמְיָהוּ schreibt, vorausgesetzt, dass Zerubbabel und Scheschbazar identisch wären, hier mit einem Mal den andern Namen gebrauchen? Marti stimmt mit Wellh. darin überein, dass auch er in $\text{בִּירְמַל שִׁמְשֵׁן}$ das Subj. zu יִזְרְעֵל sieht. Da aber LXX יִזְרְעֵל wiedergibt durch Ἰσραὴλ ὁ βασιλεὺς , so vermuthet er, dass dieser griech. Name aus אֶרֶץ יִזְרְעֵל verstümmelt und אֶרֶץ יִזְרְעֵל st. אֶרֶץ יִזְרְעֵל zu lesen sei; ebenso zieht er אֶרֶץ von בִּירְמַל zum folgenden Namen und vergleicht zu אֶרֶץ יִזְרְעֵל Namen wie Nergalšarezer Jer 39:13 Ašur-šar-ušur . Ich halte eine derartige Correctur unsers Textes auf Grund der LXX für wenig wahrscheinlich, jedenfalls wäre es kaum begreiflich, wie aus diesem von Marti vermutheten Text der MT. hätte werden können. Ich vermag eine Heilung des vorliegenden Textes nicht zu erkennen vgl. StKr 1892 S. 732f. Anm. Zu $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵל גָּדֹל}$ »Jahve freundlich stimmen durch Opfer« vgl. Mal 19. I Sam 13:12. I Reg 13:6 u. 5.; wer zu Jahve kommt, soll nicht leer vor ihm erscheinen Ex 23:15. 34:26. Dtn 16:16. Die Frage ergeht v. 3 an die Priester und Proph. Beide standen keineswegs immer im Gegens. zu einander, wie man gewöhnlich meint, sondern schon vor dem Exil finden wir sie in engerer Verbindung mit einander, wie das nicht nur die Persönlichkeit des Jeremja, der wie unser Zacharja zugleich Priester war, sondern vor allen Dingen das Deuteronomium und seine Einführung zeigt. Freilich würde man in der alten Zeit schwerlich Priester und Proph. so nebeneinander gestellt haben, das ist wohl erst seit der Wirksamkeit des Jer. erklärlich. Der Inf. absol. יִזְרְעֵל fügt eine nähere Erklärung zu ihm, hinzu vgl. K. § 113, 2 und das Niph. von זָרַע steht vom Enthalten von Speise und Trank im Sinne von זָרַע v. 5. וְהָיָה steht im adverbialen Sinne bei der Zeit wie 112. Gen 27:36. 31:38. 43:10 vgl. Ew. § 183a. 302b. Wie v. 4 zeigt, handelt es sich bei der Frage v. 3 nicht um eine einzelne Persönlichkeit, sondern um die Gemeinde. v. 5ff. hebt zunächst heraus, dass das Fasten für Jahve gleichgültig ist, es hat keine Beziehung zu ihm, sondern nur zu ihnen selbst. בְּיָמֵינוּ ist eine auffallende Art des Ausdr., denn es steht doch wohl = בְּיָמֵינוּ vgl. K. § 117, 4 Anm. 3 und Ew. 315b. Zu dem Inf. abs. יִזְרְעֵל als Forts. des verb. fin. vgl. zu Hag 16 und zu אֶרֶץ , das den Zweck hat, das Suff. in בְּיָמֵינוּ stärker herauszuheben vgl. K. § 135, 2. Statt וְהָיָה ist offenbar וְהָיָה zu lesen, da ein Zweck dieses וְהָיָה nicht zu begreifen ist. Es ist übrigens zu beachten, wie אֶרֶץ יִזְרְעֵל d. i. »die Laien« und הַכֹּהֲנִים in der Antwort unterschieden werden. In v. 7 ist offenbar אֶרֶץ statt אֶרֶץ zu lesen, vgl. Verss., denn letzteres wäre nur zu verstehen, wenn man ein Verbum, von dem der Accus. abhängig wäre, als ausgefallen annähme, eine Ergänzung, wie Keil will, ist unmöglich. Zu $\text{הַכֹּהֲנִים הַזֵּאתִים}$ vgl. zu 14; zu $\text{יִזְרְעֵל יִזְרְעֵל}$ vgl. 111. Zu יִזְרְעֵל als Prädie. zu יִזְרְעֵל vgl. K.

Šephēla bewohnt war: ⁸Und es erging Jahves Wort an Zekarja also: ⁹So spricht Jahve der Heerschaaren: wahrhaftiges Gericht richtet und Liebe und Barmherzigkeit übet jeder an seinem Nächsten, ¹⁰Wittwen und Waisen, Fremdlinge und Arme vergewaltigt nicht, und denket nicht in euren Herzen auf das Uebel eures Bruders. ¹¹Aber sie weigerten sich aufzumerken und machten ihren Nacken störrisch und verhärteten ihre Ohren, so dass sie nicht gehorchten. ¹²Und ihr Herz machten sie kieselhart, so dass sie nicht die Weisung und die Worte hörten, welche Jahve der Heerschaaren durch seinen Geist mittels der alten Propheten gesandt hat. Da ging ein grosser Zorn von Jahve der Heerschaaren aus. ¹³Und wie er sie rief und sie nicht hörten, so sollen sie rufen und ich will nicht hören, sprach Jahve der Heerschaaren. ¹⁴Und ich verstürmte sie unter alle Völker, die sie nicht kannten, und das Land ward hinter ihnen wüste, so dass keiner darin hin- und herzog, und sie machten das liebliche Land zur Einöde.

c. 8 ¹Und es erging das Wort Jahves der Heerschaaren also: ²So spricht

2/ 146, 2. Man sieht aus diesem v. 7 vgl. auch 85, wie wenig angebaut und bewohnt Juda um diese Zeit (518) war. v. 8 und wohl auch 9a sind ohne Zweifel auszuschneiden, denn nach v. 7 erwartet man nun das an die alten Proph. gerichtete Wort, und v. 11ff. beweisen mit voller Sicherheit, dass v. 9b. 10 nur als an die früheren Proph. gerichtet in diesem Zusammenhang zu verstehen sind. v. 9 **נִשְׁפָּט אֱמֶת** = wahrhaftiges Gericht, bei dem man nicht Ansehen der Person übt, sondern nach dem wirkl. Sachverhalt entscheidet vgl. Ex 2230f. 234ff. Am 521. Hos 41ff. 127. Jes 117. 523 u. ö. Zu **הָרַב הָרָחִים עָשִׂי** vgl. Hos 66 u. ö. Zu v. 10 vgl. Jes 117. Meh 29. Nach dem Schluss von v. 9 und 817 ist **וַיִּזְכְּרוּ אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֲלֵינוּ** doch wohl als aus **אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֲלֵינוּ** entstanden anzusehen, denn bei der von Köhl. Keil u. a. vertretenen Auffass., nach der **אֲשֶׁר** Appos. zu **אֲשֶׁר** sein soll, steht dies zieml. überflüssig. v. 11ff. erzählen von dem Misserfolg der proph. Predigt. In **וַיִּזְכְּרוּ כָרָה** liegt offenbar das Bild eines Rindes vor, das sich weigert, auf seinem Nacken das Joch zu tragen vgl. Hos 416, und zu **הִכְבִּיר אֶן** vgl. Jes 610. Ihr Herz v. 12 machten sie zu Diamant d. i. steinhart = unempfängl. für jeglichen Eindruck vgl. Ez 1119. **אֲשֶׁר** geht auf **הַחֲרִיר** und **הַחֲרִירִי**; jenes ist natürlich in dem allgemeinen Sinn der von Jahve ausgehenden Weisung zu fassen. Betreffs der doppelten Vermittlung von Jahves Weisung und Worten durch seinen Geist und die Proph. weist Hitz. mit Recht auf c. 17ff. hin, wo zwischen Jahve und den Proph. der angelus interpres tritt. Die Folge dieses Ungehorsams hebt v. 12 fin. heraus vgl. 12: es entstand ein grosser Gottes Zorn. v. 13. 14 geben die Erläuterung dazu. Die Verse enthalten keine Drohung für das gegenwärtige Geschl., das verbietet schon **וַיִּזְכְּרוּ**, sondern sie erzählen, was Jahve den Vätern that. Nur indirect enthalten sie eine Drohung, falls nämlich das gegenwärtige Geschlecht nicht die Warnung 14 beherzigt. Zu 13a vgl. Hos 112. In v. 13b geht des Proph. Rede von Jahve in die Rede Jahves über; **אֲשֶׁר** entspr. dem **אֲשֶׁר** v. 9: es ist der Hinweis auf Jahves ehemals gesprochenes Wort. Bezieht sich v. 13 auf die widerspenstigen Väter, so leidet auch v. 14 keine andre Auffassung, und es ist demnach zu **וַיִּזְכְּרוּ** zu lesen wie auch **וַיִּזְכְּרוּ** v. 14b zeigt. Zu der Form **אֲשֶׁר** vgl. K. § 23, 3 Anm. 2 52, 2 Anm. 2. Stade § 103b. Zu **וַיִּזְכְּרוּ אֲשֶׁר** vgl. Jer 2228. 1613. Zu **וַיִּזְכְּרוּ** vgl. 98. 1 Reg 1517. Ex 3227: das Land ist vollständig verödet, so dass kein Wanderer mehr das Land durchzieht. Zu **אֲשֶׁר הָיָה** vgl. Jer 319. Dtn 87ff. Ps 10621. **וַיִּזְכְּרוּ**: was die nothwendige Folge ihres Thuns und Treibens war, wird ihnen als Absicht zugeschrieben vgl. Jdc 1825. Jes 1420.

Mit c. 8 beginnt kein selbständiges Wort, sondern c. 8 setzt die Rede fort, die 74. 5 begonnen hat. v. 1 ist nur eingesetzt, weil der Proph. jetzt nach dem Hinweis auf die Vergangenheit zur Gegenwart zurückkehrt und damit eine zweite Begründung für das

Jahve der Heerschaaren: ich hege für Sion einen grossen Eifer, und einen grossen Zorn hege ich für sie. ³So spricht Jahve der Heerschaaren: ich kehre zu Sion zurück und werde inmitten von Jerusalem wohnen, und Jerusalem wird «treue Stadt» genannt und der Berg Jahves der Heerschaaren «heiliger Berg». ⁴So spricht Jahve der Heerschaaren: noch werden Greise und Greisinnen in den Strassen Jerusalems sitzen, ein jeder mit seinem Stock in der Hand wegen der Fülle der Tage. ⁵Und die Strassen der Stadt werden voll sein von Knaben und Mädchen, die auf ihren Plätzen spielen. ⁶So spricht Jahve der Heerschaaren: weil das dem Reste dieses Volks unmöglich in diesen Tagen dünkt, ist es auch mir etwa unmöglich? spricht Jahve der Heerschaaren. ⁷So spricht Jahve der Heerschaaren: siehe ich raffé mein Volk aus der Gegend des *Sonnenaufgangs und aus der des Sonnenuntergangs*, ⁸und ich bringe sie heim, dass sie in Jerusalem wohnen, und sie werden mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein in Treue und Gerechtigkeit. ⁹So spricht Jahve der Heerschaaren: seid muthig ihr, die ihr in diesen Tagen diese Worte hört aus dem Munde des Propheten *seit* der Zeit,

Aufhören der Fasttage giebt: hatte c. 7 dargelegt, dass Jahve es den Vätern nicht geboten, sondern dass er vielmehr Recht und Gerechtigkeit gefordert hat, und dass lediglich, weil sie diese Forderungen verachtet, das Gericht über sie gekommen ist, so weist er jetzt darauf hin, dass die Fasttage aufhören sollen, weil die Vollendungszeit unmittelbar bevorsteht. Zu 2b vgl. 14f.: Jahve ist von Eifer und Zorn für Zion gegen die Heiden erfüllt. Zu שָׁנִי אֶל בָּיִת v. 3 116 vgl. Ez 93. 104. 18. 112ff.: Ez. sah, wie die Herrlichkeit Jahves den Tempel verliess, nun wird er wieder zurückkehren und in Zion wohnen vgl. 214ff. Zu לֹא יִהְיֶה עֵינֵי הָאָדָם vgl. Jes 121. 26: Jerus. heisst «treue Stadt», denn Jahves Wohnen in Jerus. legt Zeugniss ab für sie; הִנֵּה הָאָדָם, weil Jahve nun wieder auf dem Zion thront. v. 4. 5 weisen darauf hin, dass es in Zukunft wieder alte Leute und spielende Kinder in Jerus. geben wird, ein Wort, das uns verständlich wird, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass aus dem Exil meist nur Leute in den besten Jahren zurückgekehrt waren. ⁶יִהְיֶה גֵּרָא giebt die Begründung zu יִהְיֶה אֱלֹהֵינוּ v. 6 betont, dass Jahve diese Verheissungen erfüllen will, so unmöglich sie auch dem jetzt in Jerus. lebenden Geschlecht erscheinen mögen. v. 6b ist Fragesatz mit ausgelassener Fragepartikel vgl. K. § 150, 1. Hitz. bestreitet das und will hier vielm. den Ged. finden: wenn dann, wann ihr es als wirklich sehet, es euch noch unmöglich dünken wird, so will ich es auch für unmöglich halten. Aber das giebt einen an sich wie auch im Zusammenhang unbefriedigenden Ged.: wie soll man es sich vorstellen, dass sie dann, wenn die Realisirung vor ihnen steht, die Verheissung für unmöglich halten werden? Ueberall tritt hier auch mit solcher Bestimmtheit die Hoffnung vom nahen Anbruch der messian. Zeit hervor, dass dieser Ged. Hitz.'s in diesem Zusammenhange ohne Analogie ist. Zu שָׁנִי אֶל הָאָדָם als Bezeichn. der nach Jerus. zurückgekehrten Exulanten wie Hag 112. 14. v. 7. 8 weisen darauf hin, dass Jahve die noch im Westen und Osten zerstreuten Exulanten heimführen wird. Zu vv. 7 und 8a vgl. c. 210. 11. Jer 3010. Jes 436. Natürlich werden Osten und Westen nur individualisirend genannt, wie das deutlich 210b zeigt vgl. zu der St. Zu 8b vgl. Jer 3022. Hos 225. Die Artikellosigkeit von גֵּרָא legt den Ged. nahe, dass הָאָדָם dahinter ausgefallen ist, denn das am Schluss des v. stehende הָאָדָם zur Ergänzung heranzuziehen ist schwerlich möglich. Wahrscheinl. muss hier am Schl. גֵּרָא gelesen werden, der Ausfall des schliessenden ¹veranlasste einen Abschreiber הָאָדָם an den Schluss des v. zu setzen. Der Schluss בָּאֵת יְהוָה יִבְרָכְךָ will schwerl. etwas andres besagen, als dass er in Wahrheit ihr Gott sein will und ihnen leisten, was sie zu erwarten berechtigt sind. v. 9ff. nimmt der Proph. ohne Zweifel auf Hag 16ff. 215ff. Bezug. Zu הִזְקֵנָה יִהְיֶה vgl. Hag 24 und Jdc 711. Ez 2214. Da Zach. ohne Zweifel die noch jetzt wirkenden Proph.

da der Grund des Hauses Jahves gelegt wurde, *des Tempels, zu seinem Bau.* ¹⁰Denn vor jener Zeit hatte der Mensch keinen Lohn und das Vieh keinen Lohn, und wer aus- und einging, hatte keine Ruhe vor dem Feind, und ich stachelte alle, einen wider den andern, auf. ¹¹Aber nun bin ich gegen den Rest dieses Volkes nicht wie ehemals, spricht Jahve der Heerschaaren. ¹²Denn *seine* Saat bleibt wohlbehalten: der Weinstock wird seine Frucht bringen, und die Erde ihren Ertrag spenden, und der Himmel wird seinen Thau geben, und ich lasse das alles den Rest dieses Volkes erben. ¹³Und wie ihr, *Haus Juda und Haus Israel*, unter den Heiden ein Fluch waret, so will ich euch retten, dass ihr ein Segen seid. Fürchtet euch nicht, fasset Muth. ¹⁴Denn so spr. Jahve der Heerschaaren: wie ich beschlossen hatte euch Böses zu thun, als eure Väter mich zum Zorne reizten, spricht Jahve der Heerschaaren, und ich keine Reue darüber empfind, ¹⁵so habe ich wiederum in dieser Zeit beschlossen, Jerusalem

und ihre jetzigen Predigten im Auge hat, so ist wohl mit LXX und Syr. בְּיָמָיו st. בְּיָמָיו zu lesen, viell. ist הַיְימִים לְבָנֵיהֶם Glosse eines Lesers, der auf dem Standpunkt des Chronisten stand, und von dieser Grundsteinlegung im zweiten Jahr des Darius jene erste nach der Rückkehr unterschied. Zu יָמָיו vgl. Hag 2:18. v. 10 ff. begründen diese Mahnung durch den Hinweis auf den Unterschied der Gegenwart und Zukunft von der Vergangenheit. הָאֵרֶץ deckt sich mit יָמָיו mit יָמָיו. Der Ackerbau bot keinen oder geringen Ertrag, daher empfangen Mensch und Vieh keinen Lohn, vgl. Hag 1:6. 9 ff. 2:16. 19. Das Suff. in הָאֵרֶץ bezieht sich auf den zunächst stehenden Gen. statt auf יָמָיו vgl. Ew. 317 c. הָאֵרֶץ und הָאֵרֶץ der Ein- und Ausgehende ist Bezeichnung für alle, die ihren Geschäften nachgehen. הָאֵרֶץ ist nicht Abstr. sondern Concr.: »der Feinde«, und zwar nach v. 10 fin. mit Einschl. der aus der eigenen Mitte hervorgegangenen vgl. II Chr 15:5. Wie 7:11 ist auch hier הָאֵרֶץ zu lesen. v. 11 ff. Jetzt aber ist die Wendung eingetreten: Jahve will dieses Volk nicht mehr wie ehemals behandeln. הָאֵרֶץ können dem Zusammenhang entspr. nur die Tage הָאֵרֶץ v. 10 d. h. die Zeit vor Grundlegung des Tempels sein. v. 12a muss verderbt sein: da mit הָאֵרֶץ eine Reihe von selbständigen und correcten Sätzen beginnt, so bleibt für den Beginn des v. als selbständiger Theil יָמָיו übrig. Gewöhnl. ist das erkl.: denn der Same wird sicher sein (Chald.), was aber mindestens יָמָיו sein müsste. Hitz. Keil u. a. wollen deshalb יָמָיו als vorangestellte Appos. zu הָאֵרֶץ ansehen, aber dabei fällt 1) die Stellung auf, und 2) macht bedenklich, dass הָאֵרֶץ allein eine solche Appos. haben würde. Wenn Köhl. meint, dass grade hier diese Appos. sich finde, weil nur im Frieden der Weinstock gedeihen kann, nicht aber wenn Feinde im Lande sind, d. h. doch, wenn sie ihn verwüsten, so gilt das doch nicht minder von יָמָיו. Wellh. schlägt nach Hos 2:23. vor יָמָיו ist nach יָמָיו ausgefallen vgl. die häufige Verwechslung von יָמָיו und יָמָיו; noch leichter wäre die Aenderung Klostermanns: er zieht das יָמָיו von יָמָיו zu יָמָיו und liest יָמָיו, das Suff. bezieht sich auf יָמָיו, und diese Aenderung empfiehlt sich um so mehr, als dieser Satz die folgenden gut einleitet, während Wellh.'s Aenderung nicht nur stärker in den Text eingreift, sondern auch weniger gut zum Folgenden passt. Zu יָמָיו vgl. Hag 1:10, und zu v. 12 überhaupt vgl. Hag 2:19. v. 13 Galten sie um ihrer Leiden willen als von Gott verfluchte unter den Heiden, so dass man ihren Namen als Fluchformel brauchte Jer 24:9. 25:9. 42:18, so werden sie jetzt ein Segen werden d. h. so reich gesegnet, dass man sich den Segen wünscht, den sie besitzen vgl. Gen 48:20. Jer 29:22. יָמָיו ist offenbar ein falsches Explicitem des Subj. in יָמָיו, thatsächlich handelt es sich ja, wie v. 12 ausdrückl. herausgehoben hat, um יָמָיו. Angesichts solcher Verheissungen wiederholt der Propb. die Mahnung zur Furchtlosigkeit und zum guten Muth. v. 14—17 stellen noch einmal die Zeit des Zornes und der Erbarmung einander gegenüber. יָמָיו euch

und dem Hause Juda Gutes zu thun, fürchtet euch nicht. ¹⁶Das sind die Dinge, die ihr thun sollt: redet die Wahrheit, ein jeder mit seinen Nächsten, *Wahrheit* und heilsames Recht richtet in euren Thoren. ¹⁷Denket keiner auf das Böse seines Nächsten in euren Herzen und liebt nicht Lügen-Eide, denn das alles hasse ich, spricht Jahve.

¹⁸Und das Wort Jahves der Heerschaaren erging an mich also: ¹⁹So spricht Jahve der Heerschaaren: das Fasten des vierten, fünften, siebenten und zehnten Monats wird für das Haus Juda zur Freude und Wonne und zu fröhlichen Festen werden. Liebet die Wahrheit und den Frieden.

²⁰So spricht Jahve der Heerschaaren: Es werden noch Völker und Bewohner grosser Städte kommen, ²¹und die Bewohner der einen Stadt werden zur andern gehen und sagen: wir wollen gehen, um Jahve der Heerschaaren gnädig zu stimmen und Jahve der Heerschaaren zu suchen; auch ich will gehen. ²²Und viele Völker und zahlreiche Nationen werden kommen, um Jahve der Heerschaaren in Jerusalem zu suchen und Jahve gnädig zu stimmen. ²³So spricht Jahve der Heerschaaren: In jenen Tagen werden zehn Männer aus allen Zungen der Völker den Zipfel eines Juden ergreifen und sprechen: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, die Gottheit sei mit euch!

näml. in euren Vätern. In v. 15 giebt שָׁבָר den Adverbialbegriff: «wiederum» an שָׁבָר ab, zur asyndet. Verbindung vgl. K. § 120, 2b. v. 16f. bringen die Forderungen nach, die Jahve an sie zu stellen hat, wenn sie dieses Heils theilhaftig werden wollen. Die Väter hatten dieselben Forderungen zu erfüllen 79f., aber sie haben es nicht gethan. שָׁבָר vor שָׁבָר ist wahrseheinl. zu streichen, viell. ist es aus 79 eingedrungen. שָׁבָר ist ein Gericht, aus dem שָׁבָר «Friede» hervorgeht, während das ungerechte Gerieht den Streit zur Folge hat. Zu שָׁבָר שָׁבָר v. 17 vgl. 53f. Am Schluss des v. 17 ist אֵל אֱלֹהֵי אֲשֶׁר auffallend. Gewöhnl. erklärt man אֵל aus einer Art Attraction, indem durch Einschiebung des אֵל das Obj. von seinem Verb. getrennt ist, um es mit Nachdr. hervorzuheben. Keil beruft sich auf die Analogie Hag 25. Aber dort haben wir einen verderbten Text. Wahrseheinl. ist das auch hier so und wohl אֵל zu streichen. — v. 18—23 erfolgt die directe Antwort auf jene Frage, welche die Veranlassung zu der ganzen Rede war. Jene Fasttage vgl. zu 73 werden zu Freudenfesten werden, statt der Trauer wird Freude und Wonne da sein, weil eben die Vollendungszeit kommt, welche die Erinnerung an die traurigen Ereignisse der Vergangenheit auflösen wird. Freilich müssen sie die v. 16. 17 gestellte Bedingung erfüllen. Zu שָׁבָר v. 19 vgl. 816 וְשָׁבָר שָׁבָר und Mal 26. Die Grösse dieses Heils wird dann auch viele Völker veranlassen, nach Jerus. zu eilen, um Jahve zu suchen v. 20—23 vgl. Jes 22ff. Meh 41ff. Jer 1619. וְ v. 20 hat sich an die Spitze des Satzes gedrängt vgl. Gen 1912. 436 u. ö. Zu אֵל als Einführung der directen Rede vgl. I Sam 1520 vgl. Ew. § 338b. Dann werden Männer aus allen Völkern den Zipfel des Gewandes eines Juden ergreifen, damit sie mit ihm gehen, ist doch Gott in Mitte der Juden v. 23. שָׁבָר nimmt שָׁבָר wieder auf, um das Folgende um so stärker herauszuheben. v. 23. שָׁבָר שָׁבָר vgl. Jes 6618, und zu שָׁבָר שָׁבָר vgl. II Chr 159. Beachte das absichtlich gewählte אֱלֹהִים im Munde der Heiden.

Zacharja.

Cap. 9—14.

§ 1. Inhalt.

C. 9 beginnt mit der Ankündigung des Gerichts über Damaskus, Tyrus, Sidon und die Philister, die alte Bevölkerung Philistäas muss in das Exil, an ihre Stelle tritt eine halbschlächlige Bevölkerung, die wie die Einwohner Judas und Jerusalems Jahve dienen. Jahve selbst schützt in der Zukunft Jerusalem und seine Bewohner v. 1—8. Jerusalem wird dann der Sitz des messian. Königs sein, der, aus der Zahl der unterdrückten Frommen hervorgegangen, von Jahve mit Sieg gesegnet und so vor allen gerechtfertigt, in Jerusalem auf dem Esel, dem Thier des Friedens, einziehen wird. Denn nicht wie die weltl. Herrscher wirkt er mit weltl. Machtmitteln, sondern er vernichtet sie vielmehr und macht durch sein Wort dem Streit unter den Völkern der Erde ein Ende. Um des Bundesblutes willen führt Jahve die Gefangenen Zions d. i. der neuen Gem. wieder zurück, Juda und Ephraim sollen nämlich sammt Zion die Waffen in Jahves Hand sein, mit denen er die Javansöhne überwindet, denn Jahve erscheint helfend über den streitenden Zionsöhnen und sendet, dem Blitze gleich, seine Pfeile aus und stösst in die Posaune. Dann werden sie die Javansöhne besiegen und von ihrem Blute wie vom Wein trunken sein, — und Jahve wird sein Volk wie eine Heerde in seinem Lande weiden, das lieblich und schön ist, und dessen Früchte Jünglinge und Jungfrauen gross ziehen werden v. 9—17. Nach einem kleinen Zwischenstück, das die Israeliten auffordert, von Jahve Regen zu erbitten und sich nicht an Theraphim und Wahrsager zu wenden 101—2, folgt das zweite Stück 103—113, das mit einer Bedrohung der Hirten und Böcke durch Jahve beginnt: Jahve entfernt sie, und einheimische Führer treten an die Spitze Judas, das mit Jahves Hilfe die auf Rossen Reitenden besiegt, hat doch Jahve Juda zu Helden gemacht 3—6a. Dem Hause Joseph aber will Jahve helfen und sich ihrer erbarmen und sie zurückführen, so dass sie sein werden, als hätte Jahve sie nie verstossen. Dann wird Ephraim Helden gleich sein, und in Jahve soll ihr Herz frohlocken. Er wird sie sammeln und erlösen, und sie werden so zahlreich werden, wie sie es einst waren. Er hatte sie unter die Völker zerstreut, aber in der Ferne werden sie sein gedenken und dann mit ihren Kindern heimkehren. Aus Aegypten und Assur wird er sie zurückführen

nach Gilead und in die Libanon-Gegend, aber das Land wird für sie nicht ausreichen. Durch den Strom Aegyptens, dessen Tiefen vertrocknen, werden sie hindurchziehen, und die Wellen im Meer wird Jahve schlagen, dann wird er Aegyptens und Assurs Macht brechen. Jahve wird ihre Stärke sein, und seines Namens werden sie sich rühmen 10^{ab}—12. Die Cedern des Libanon und die Eichen Basans aber sollen heulen, dass der Wald vernichtet ist, die Hirten klagen, dass die Weide, die Löwen brüllen, dass die Pracht des Jordanthales dahin ist 11—13.

C. 114—17 enthält keine Weissagung, sondern eine Erzählung, der Proph. weist auf das hin, was sich in der letzten Zeit zugetragen hat: er soll im Bilde gleichsam greifbar den Inhalt seiner Predigt vor Augen stellen. Er hat desshalb von Jahve den Auftrag bekommen, diese Heerde zu weiden für die Käufer, Verkäufer und Hirten der Schlachtschafe, welche, von keinem andern Ged. erfüllt als dem, ihre Reichthümer zu mehren, die Schafe ungestraft umbringen. — Zu dem Zweck nahm er sich zwei Hirtenstäbe: *Huld* und *Verbindung*, um so gewissermassen die Grundsätze, von denen er sich leiten liess, darzustellen. Dementsprechend vernichtete er auch die drei Hirten in Einem Monat. Aber das dauerte nicht lange: er ward ihrer überdrüssig und sie verabsehten ihn. Desshalb überliess er die Heerde ihrem Schicksal und zerbrach den Stab *Huld*, und damit hörte das gute Verhältniss Judas mit den umwohnenden Völkern auf, so dass die Händler der Schafe merkten, dass Jahve mit dem Proph. war. Als der Proph. bald darauf Gelegenheit hatte zu sehen, wie wenig Anerkennung und Dankbarkeit das Volk für seine Wirksamkeit hatte, zerbrach er auch den Stab *Verbindung*, und damit hörte der Bruderbund zwischen Juda und Isr. bzw. Jerusalem auf vgl. zu 114. Nun erhält der Proph. den Auftrag, das Thun und Treiben eines thörichten Hirten darzustellen, denn Jahve will ihnen zur Strafe einen solchen ruchlosen Hirten geben, der der Schwachen und Elenden sich nicht annehmen wird. Wehe über diesen thörichten Hirten, denn sein Arm soll verdorren und sein Auge erlöschen. C. 137—9, das in seiner jetzigen Umgebung nach vorwärts und rückwärts ohne Verbindung steht, bringt den Abschluss zu dieser Drohung 117: Jahve wird den Hirten schlagen, dass die Schafe sich zerstreuen, zwei Drittel sollen vernichtet, und auch das letzte Drittel, das übrig bleibt, soll aber abermals in das Feuer, um geläutert zu werden, das wird dann Jahves Volk, und Jahve wird sein Gott sein.

C. 121—136 bilden ein zusammengehöriges Ganzes. Das Stück beginnt mit einer Ankündigung der Belagerung Jerusalems durch die Heiden, auch Juda nimmt an solcher Belagerung Theil. Jahve schlägt dann die Rosse mit Scheuheit und ihre Reiter mit Verwirrung, er schlägt alle Rosse der Heiden mit Blindheit, Juda aber wird durch ihn, was der Feuertopf mitten unter den Holzstücken und die Fackel unter den Garben ist: sie vernichten die Heiden, Jerusalem dagegen bleibt ruhig an seiner Stelle. Jahve hat den Judäern zuerst geholfen, damit der Stolz des Davidhauses und der Bewohner Jerus.'s nicht zu gross werde (c. 121—7). Jahve schützt dann selbst die Bewohner Jerus.'s, der Strauchelnde wird wie David und das Davidhaus der Gottheit gleich, wie Jahves Engel an ihrer Spitze, alle Heiden aber, die wider Jerus. ziehen, wird Jahve zu

vernichten suchen. Dann giesst Jahve über das Davidhaus und Jerusalems Bewohner den Geist des Flehens aus, sie schauen zurück auf den, den sie einst durchbohrt und klagen um ihn, wie man um seinen Einzigen klagt; jene Klage in Jerus. wird so gross sein wie die Klage Hadad-Rimmons zu Megiddo. Und zwar erheben die einzelnen Geschlechter jedes für sich Klage: das Haus Davids, das Nathans, das Levis, das Geschlecht Simeis sowie alle übrigen Geschlechter (c. 12s—14). Dann eröffnet Jahve für das Davidhaus und Jerus.'s Bewohner eine Quelle zur Entsündigung, und er rottet die Namen der Götzen und die Propheten aus, und er schafft den Geist der Unreinigkeit aus dem Lande fort. Wenn noch Jemand öffentlich als Proph. auftritt, werden die eignen Aeltern es ihm wehren, weil er Lügen redet, und werden ihn tödten, wenn er weissagt. Dann werden die Proph. sich ihrer Gesichte schämen und sich nicht mehr mit dem härenen Mantel bekleiden und werden protestirend sagen: ich bin kein Proph., sondern ein Ackerbauer. Und weist Jemand auf die Wunden, so antwortet er: ich bin geschlagen im Hause meiner Buhlen (131—6).

C. 14 beginnt abermals mit dem Hinweis auf einen Ansturm der Heiden wider Jerus., die Stadt wird erobert und geplündert, die Häuser zerstört, die Weiber geschändet, und die Hälfte der Einwohner wird in Gefangenschaft geführt. Dann aber erscheint Jahve zum Schutze und tritt auf den Oelberg, der sich unter seinem Fusse spaltet, so dass ein weites von Ost nach West sich erstreckendes Thal entsteht, durch das der Rest der Einwohner Jerus.'s flieht. Jahve erscheint nun und alle seine Heiligen mit ihm. An jenem Tage wird es weder Wärme noch Kälte noch Frost geben, er wird keinen Wechsel von Licht und Finsterniss haben, sondern es wird ein Einziger Tag sein, und gegen die Zeit der Dämmerung wird Licht eintreten. Jenes Tages werden lebendige, immerfliessende Wasser von Jerus. ausgehen und zur Hälfte in das östl. und zur Hälfte in das westl. Meer sich ergiessen. Dann wird Jahve König über die ganze Erde, und wie er Einer ist, so wird auch seine Verehrung nur Eine sein. Das ganze Land um Jerus. wird sich zur Ebene wandeln, Jerusalem aber wird in Sicherheit daliegen, ohne dass es noch ferner von Jahves Bann getroffen wird. Die Völker aber, welche Jerus. bekriegen, sollen bei lebendigem Leibe vermodern. Der Rest von ihnen wird alle Jahre nach Jerus. ziehen, um Jahve zu huldigen und das Hüttenfest zu feiern. Die sich dagegen sträuben, werden keinen Regen empfangen, und sollte Aegypten sich widersetzen, so wird über sie die Plage kommen, womit Jahve alle die Völker straft, die nicht zur Feier nach Jerus. ziehen. Dann wird auf den Schellen der Rosse: *heilig Jahve* stehen, die Töpfe im Tempel werden den Schalen vor dem Altare gleichen, und alle Töpfe in Juda und Jerus. werden Jahve heilig sein, so dass die Opfernden sie gebrauchen, um ihre Opfer darin zu kochen. Jenes Tags wird kein Händler mehr im Tempel sein.

§ 2. Verhältniss der einzelnen Theile zu einander.

Ehe wir die Frage nach dem Alter der Weissagungen c. 9—14 besprechen können, wird es nothwendig sein zu untersuchen, welche dieser Reden

miteinander in enger Verbindung stehen, also von demselben Verf. abzuleiten sind. Am weitesten in der Zerstückelung dieser capp. ist Rubinkam (the Second Part of the Book of Zachariah 1892) gegangen, welcher folgende Reden annimmt: a) c. 9¹—10. b) c. 9¹¹—17. c) c. 10. d) c. 11. e) c. 12. f) c. 13¹—6. g) c. 13⁷—9. h) c. 14. Es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass diese Zertheilung unserer capp. nicht zu rechtfertigen ist. R. hat die völlig zutreffende Bemerkung Stades ganz unbeachtet gelassen, dass in unsern capp. die Ereignisse öfter nicht nach ihrem wirklichen Verlaufe unter genauer Berücksichtigung der zeitlichen Aufeinanderfolge der Einzelheiten dargestellt werden, sondern das Endergebniss tritt zunächst heraus und erst danach folgt, auf welchem Wege Gott das Endergebniss herbeiführt vgl. ZATW I, 16. Von hier aus ergibt sich, dass 9^{11ff.} keineswegs unvereinbar ist mit 9¹—10: die vv. bringen die Ereignisse, welche der Herrschaft des Friedenskönigs vorausgehen, nach: die zerstreuten Glieder des Gottesvolkes werden zurückkehren; dann entbrennt ein letzter grosser Kampf gegen die Javansöhne, welche jetzt die Weltherrschaft inne haben und mit Jahves Hilfe überwunden werden. Selbst wenn, wie R. meint, 9^{1ff.} sich auf die Zeit des Alexander M. bezieht, und der Verf. von dem Ged. beseelt ist, dass durch dessen Auftreten sich die Herrschaft der Juden ausdehnen werde, so dass also Alexander gewissermassen das Werkzeug in Jahves Hand ist, dennoch ist damit 9^{11ff.} keineswegs unvereinbar: auch das Werkzeug in Jahves Hand kann ein Gegenstand des göttl. Zornes werden und, zugegeben, dass der Verf. von 9^{10b} mit an die Griechen gedacht hat, beweist nicht 14^{16ff.} mit Sicherheit, dass ein derartiger Ged. recht wohl neben 9^{13ff.} möglich ist? Was c. 10 angeht, so wird man wohl zugestehen müssen, dass 10¹ sich nur in künstlicher Weise mit 9¹⁷ verbinden lässt: die Verknüpfung scheint hier ebenso äusserl. zu sein wie die von 10^{3ff.} mit 10², רצה in 10² fin. und רצו in 10³ init. waren offenbar der Anlass, dass 10^{3ff.} angefügt ist vgl. zu 10¹. 2. C. 10^{3ff.} kann mit c. 9 aus derselben Feder stammen: in c. 9 war nur vorübergehend von der Rückkehr der Gefangenen die Rede, hier steht von c. 10⁶ ab dies Ereigniss im Mittelpunkt, und wie dort 9^{1ff.} sich Jahves Kriegszug gegen die Länder von Hadrak, Hamath und Damaskus d. i. gegen Syrien wendet, so hier gegen אשור, das nichts als Syrien ist vgl. zu 10¹², neben dem Aegypten erscheint, das gleichfalls gestürzt werden soll. Die Einwohner beider Reiche konnten recht gut als בני יון bezeichnet werden, denn Seleuciden- und Ptolemäer-Reich waren ja aus dem Reiche Alexanders herausgewachsen. Die Zugehörigkeit von c. 9 zu 10³—11³ ist auch von den Meisten anerkannt, ja viele schreiben auch 11¹—17. 13⁷—9 derselben Hand zu. Aber zwingende Gründe lassen sich dafür nicht beibringen. Wohl ist c. 9. 10 von Juda und Ephraim die Rede, und c. 11 von Juda und Israel 11¹⁴, aber Ephr. bezeichnet offenbar die noch in der Zerstreuung befindl. Glieder des Gottesvolkes, während dies ישראל 11¹⁴ eine gegenwärtige Grösse sein muss, wahrscheinlich aber ist dies ישראל überhaupt nicht ursprüngliche LA. vgl. zu 11¹⁴. Es bleibt kaum noch eine andere Berührung als das Bild der Hirten, das in 10^{3ff.} wie 11^{4ff.} eine Rolle spielt und vielleicht der äussere Anlass gewesen ist, dass 11^{4ff.} hinter 10³—11³ seine Stelle fand. Inhaltlich hat 11^{4ff.} mit c. 9. 10

gar nichts zu thun, ja das Stück unterscheidet sich sehr stark von diesen capp., insofern 114—16 überhaupt keine Weissagung, sondern Schilderung dessen ist, was auf Jahves Befehl sich in jüngster Vergangenheit zugetragen hat, erst mit 1117, welcher v. in 137—9 seine Forts. findet, blickt der Verf. in die Zukunft: was er aber schaut, ist ebenfalls wesentl. von dem Zukunftsbild c. 9, 10 verschieden. Mit Recht haben deshalb Wellhausen, Staerk S. 74 ff. u. a. 114 ff. 137—9 als selbstständiges Stück betrachtet, das mit c. 91—113 in keinem Zusammenhang steht, auch Kuenen² vgl. II § 81 hat das im Wesentlichen zugegeben. Aber auch in Bezug auf c. 12 wird dasselbe gelten. Es ist richtig, dass 114 ff. ohne rechten Abschluss bleibt — wenn man c. 137—9 nicht hinzunimmt, aber in diesen vv. hat das Stück auch seinen guten Abschluss. Wenn Cornill³ S. 203 behauptet, dass c. 12 die nothwendige Ergänzung zu c. 114 ff. sei, weil das, was das Zerbrechen der beiden Stäbe bedeuete, kaum angedeutet sei, c. 12 aber die weitere Ausführung zu 1110 bilde, so ist doch dem entgegenzuhalten, dass c. 114 ff. nicht bloß an diesem einen Punkte lediglich Andeutungen enthält, sondern voll davon ist: eben weil der Verf. von 114 ff. uns ganz unbekannte Zeitverhältnisse vor Augen hat, darum sind wir nicht in der Lage, dies cap. völlig verstehen zu können, vv. wie v. 8a, 8b, v. 12f. v. 14 beweisen das hinlänglich und zeigen, dass auch durch Verbindung von 114 ff. mit c. 12 die Sache nicht anders wird. Lässt sich so die Verbindung mit c. 12 nicht als nothwendig erweisen, so empfiehlt die starke Verschiedenheit der Diction in c. 114 ff. und c. 12f. nicht, diese capp. demselben Verf. zuzuschreiben (vgl. unten), ja die starke sachliche Differenz, in der c. 13, das sicher mit c. 12 zusammengehört zu c. 114 ff. steht, machen das geradezu zur Unmöglichkeit: dort in c. 13 perhorrescirt der Verf. das in der Oeffentlichkeit sich geltend machende Prophetenth.: Jahve wird demselben ein Ende machen, wie er den Geist der Unreinigkeit und den Götzendienst aus dem Lande wegschafft, hier c. 114 ff. soll der Proph. gewissermassen in seinem Thun das Geschick des Volkes darstellen, und die Kanaanäer der Herde, die auf ihn Acht haben, sollen erkennen, dass es Jahves Wort ist, was ihn bestimmt. Mag man immerhin der Meinung sein, dass die Bilder nicht in Wirklichkeit gestellt sind, sondern nur auf dem Papier (Well.), das kann schwerlich bestritten werden, dass der Verf. von 114 ff. anders über die Prophetie dachte als der Verf. von c. 121—136. Die Vertreter der Ewaldschen Schule, ebenso Rubinkam, Staerk u. a. hatten also Recht, wenn sie c. 114 ff. von c. 12 loslösten. Wenn Rubinkam auch c. 12 als selbstständiges Ganze nehmen und von 131—6 abtrennen will, so wird man dem nicht zustimmen können. Weder sprechen Gründe der Sprache und der Darstellung dafür, vgl. unten, noch ist inhaltlich eine solche Scheidung bedingt: die in c. 13 erwähnten Züge im Bilde der Endzeit: die Reinigungsquelle und die Entfernung der Abgötterei, Unreinigkeit und der Prophetie ergänzen das Bild in c. 12. Es bedarf keiner weiteren Darlegung, um sofort zu erkennen, wie eng sich an den Hinweis auf die den Einwohnern Jerus.'s und dem Davidhaus schwer auf dem Herzen liegende Schuld c. 12 der Ged. anschliesst, dass Jahve für diese eine Quelle zur Entsündigung und Reinigung geöffnet hat c. 131. Es wird daher dabei bleiben, dass 121—136 ein Ganzes sind, zu dem aber c. 14 nicht hinzugezogen werden darf, denn dies

Cap. bildet eine Parallele zu c. 12, die in nicht unwesentl. Punkten mit c. 12¹—13⁶ in Widerspruch steht. Auch in c. 14 handelt es sich wie in c. 12 um einen Zug der Heiden gegen Jerus., während aber nach c. 12 das Vernichtungsgericht an den Heiden sich vor Jerus. vollzieht, das selbst an seiner Stelle bleibt, wird nach c. 14 Jerus. von den Heiden erobert, die Häuser zerstört, die Weiber geschändet, die Hälfte der Einwohner in die Gefangenschaft geführt, dann erst schreitet Jahve zum Schutze des Restes ein. Und während nach c. 13¹ sich für das Haus Davids und die Bewohner Jerus.'s eine Quelle zum Zwecke der Entsündigung öffnet, fließt nach c. 14⁸ eine Quelle von Jerus. in das westl. und östliche Meer, dient also offenbar andern Zwecken als die in c. 13¹. Ebenso wenig kann von einer Verbindung dieses c. 14 mit c. 9f. die Rede sein, wie der Gegens. von 9¹⁰ mit 14¹¹ zeigt. Einer kurzen Erörterung bedarf die sprachl. Seite, insofern Eckardt (ZATW XIII, 76ff.) den Nachweis zu führen suchte, dass Zech 9—14 aus sprachl. Gründen als Einheit zu betrachten seien, worin Kuiper u. a. ihm zugestimmt haben. Die von Eckardt beigebrachten Gründe bedürfen aber sehr der Sichtung. M. E. beweisen eine ganze Reihe von Ausdrücken, die sich auch sonst häufiger gebraucht finden, nichts, ich rechne dahin Wörter wie **נָשַׁם** 10¹. 14¹⁷, **נָחַה** 9⁸ und **מָנַה** 14¹⁵ **נָלַחַם** 10⁵. 14³. 11 und **מַלְחָמָה** 9¹⁰. 10³. 4. 5. 14² **מָאָר** 9². 5. 9. 14⁴. 14, **הָבָה** 9⁴. 10¹¹. 13⁷; 12⁴. 13⁶, **זָכַר** vom religiösen Gedanken 10⁹. 13²; andere Ausdrücke sind mit Unrecht herangezogen: so **כָּל הָאָרֶץ**, das keineswegs immer Palästina und nie die ganze Erde bedeutet vgl. zu 14⁹; **בָּצָה**, das 10⁴ im bildl., 14¹⁰ im eigentl. Sinn steht; **נָחַה**, das 11¹ vom Oeffnen der Thore, 13¹ vom Sichauftun einer Quelle gebraucht ist; **אָכַל**, das immer die Bedeutung fressen, verzehren mit dem Nebenbegriff des Zerstörens haben soll, doch scheiden von den beigebrachten Stellen 9⁴ und 11¹ aus, wo dem Feuer das Fressen zugeschrieben wird wie öfter sonst, nur in 11⁹. 16 und 12⁶ sind Menschen Subj., aber so ist das ebenso wenig ein charakteristischer Ausdruck wie **הָיָה אֹנֶכִי** mit Partie. 11⁶. 16. 12², oder **כָּרָה** für »vernichten« in Hiph. 9⁶. 10. 13². Niph. 9¹⁰. 13⁸. 14², oder **יָשַׁב** in passiver Bedeutung vgl. 9⁵. 12⁶. 14¹⁰. 11. Die noch übrig bleibenden Ausdrücke **מָזַק** 9¹⁵. 14²⁰ **יָתַר** Niph. 13⁸. 14¹⁶ **שָׂאָר** Niph. 9⁷. 11⁹. 12¹¹ haben um so weniger Bedeutung, als Eckardt selbst zugestehen muss, dass jeder der beiden Abschnitte c. 9. 10 und c. 12. 13 seine Lieblingsausdrücke habe, er verweist für den ersten Abschnitt auf **נִיל** 9⁹. 10⁷ **גָּבַר** 9¹³. 10⁵. 7 **טִיט הִיבִיטָהּ** 9¹³. 10⁶ **יָרַר** 10¹¹. 11² **כָּמוֹ** 9¹⁵. 10². 7. 8 **נָגַשׁ** 9⁸. 10⁴; für den zweiten auf **דָּקַר** 12¹⁰. 13³ **לִמְעַן** 12⁷. 13⁴ **בֵּית דְּוִיר** 12⁷. 8. 10. 12. 13¹. Zugleich fügt Eckardt ausdrücklich hinzu: man werde nicht sagen können, dass keine Gelegenheit vorlag, diese charakteristischen Ausdrücke des einen auch im andern Theile zu verwenden; die behandelten Gegenstände seien vielfach verwandten Inhalts. Nicht minder hat Eckardt auf die Verschiedenheit des Stils aufmerksam gemacht: c. 9. 10 haben 19 Verbsuff. und 1 nota Accus. mit Suff.; c. 12¹—13⁶. c. 14 haben 5 Verbsuffixe und keine nota Accus. mit Suff.; c. 11⁴—17. 13⁷—9 dagegen haben 5 not. Accus. mit Suff. und drei Verbsuff. In c. 12¹—13⁶ wird fast jeder neue Ged. durch ein meist an den Anfang tretendes **בְּיוֹם הַהוּא** eingeführt, das daher auch nicht mehr im eigentl. Sinne steht, sondern lediglich

die Folge heraushebt, es findet sich 9 mal in: 123. 1. 6. 8. 9. 11. 131. 2. 4. und 6 mal in c. 14: 4. 6. 8. 9. 20. 21 (13), dagegen nur 2 mal in c. 9. 10, nämlich 916. 1111, und zwar steht der Ausdr. in diesen Stellen im eigentl. Sinn. Treffend hat auch Eckardt auf die ermüdenden Wiederholungen in c. 12—14 aufmerksam gemacht und besonders auf den monotonen Ausdr. in 1212—14, ferner den in 133 und 1416—19 hervorgehoben, der ein unverkennbares Merkmal späterer Zeit sei. So prägnant und reich an Synonymen der erste Abschn. c. 9—11 sei, so breit und dabei doch wortarm sei der zweite. Dem allen kann man nur zustimmen, was wollen dem gegenüber aber die wenigen Wörter, die diese capp. gemeinsam haben? Mit den Mitteln solcher Beweisführung würde es leicht sein, wie die sprachl. Tabellen bei Holzinger Einleitung in den Hexateuch SS. 108ff. 181ff. 283ff. beweisen, inhaltlich sicher J zugehörige Stücke vielmehr E, oder aber Stücke von E unter Umständen Dt. zuzuweisen. Nach alledem kann ich den Beweis Eckardts, dass c. 9—14 Einem Verf. zugehören, nur als missglückt ansehen. Das Resultat unserer Untersuchung, das in der Exegese seine weitere Stütze empfangen wird, ist daher die Annahme folgender Stücke: 1. c. 9 (101. 2). 103—113. 2. c. 114—17. 137—9. 3. c. 121—136. 4. c. 14.

§ 3. Das Alter der einzelnen Bestandtheile.

1) c. 9 (101. 2). 103—113. Entscheidend für die Bestimmung der Zeit, in der diese Capitelfreihe entstanden ist, und zwar in dieser uns vorliegenden Gestalt, ist 913, wo die בני יון als die Hauptfeinde des Volkes Jahves bezeichnet werden. Es ist nachgerade von fast allen Kritikern zugestanden, dass בני יון nur die Griechen sein können, und dass die Stellung, welche diesen Griechen hier gegeben wird, uns in die Zeit nach der Eroberung Palästinas durch Alexander versetzt vgl. zu 913. Einer derartigen Datirung unseres Stücks widerspricht nicht 1016f., wo Assur und Aegypten erwähnt werden: aus ihren Ländern sollen die Gefangenen zurückkehren. Natürlich könnten wir aus diesen vv. auf die Zeit des 8. Jhdts. als Gegenwart schliessen, aber dieser Schluss ist kein nothwendiger, insofern darüber kein Zweifel sein kann, dass אשור, das in alter Zeit Assyrien bezeichnet, später Name für Syrien geworden ist vgl. zu 1016f., es würde sich demnach auch um Syrien und Aegypten handeln können, und diese Möglichkeit hätte nicht nur an dem sicher nachexilischen Jes 2713 ihre Parallele, sie würde auch trefflich mit der aus 913 geschlossenen Zeit stimmen, ja sie kann hier nur allein in Betracht kommen, denn nur so gewinnt 916f. seine rechte Beleuchtung: Jahves Gerichtswort wendet sich gegen das Land Hadrak und Damaskus d. h. gegen das Reich der Seleuciden (אשר). Nur von dieser Datirung aus begreifen sich auch eine Reihe anderer Erscheinungen in diesen capp. Zunächst weist schon die Begnadigung und Zurückführung Ephraims und die Vereinigung mit Juda zum Gottesvolke in nachjeremjanische Zeit, denn Jeremja ist der erste, bei dem eine derartige Hoffnung uns entgegentritt vgl. 311f. 1311, da wir von Jes. 1110ff. absehen müssen vgl. Giesebrecht Beiträge zur Erkl. des Jesajah S. 25ff. Jeremja sieht zuerst, und nach ihm noch schärfer Ezechiel, die Katastrophe des

Jahres 722 als eine Exilirung der Stämme des Nordreichs an, was sie thatsächlich nicht gewesen ist, hören wir doch nur von einer Exilirung von 27280 Menschen durch Sargon vgl. Stade Geschichte I, 601ff. Seit Ezechiel ist die Zurückführung Ephraims und seine Wiedervereinigung mit Juda ein stehender Zug der messian. Weissagung. Offenbar ist nach dem Verf. von c. 9. 10 diese Zurückführung von Ephraim das prius, erst nach der Wiederherstellung Ephr.'s folgt der Kampf gegen die Javansöhne, in dem Jahve Judäer und Ephraemiten als seine Werkzeuge benutzt. Der Verf. hat also hier wie ganz ähnl. 9cf. Späteres vorausgenommen und bringt die zeitlich vorausgehenden Ereignisse nach. Es ist daher unrichtig, wenn Kuenen u. a. aus 9¹³ auf das Nochbestehen von Ephr. und Juda schliessen. Und wenn Kuenen behauptet, dass die Weiss. von der Ausrottung der Streitwagen aus Ephr. und der Rosse aus Juda (9¹⁰) für einen nachexil. Verf. völlig unerklärlich sei, so ist das nicht minder unrichtig; sind Ephr. und Juda Jahves Werkzeuge im Kampfe gegen seine Feinde, so ist, da das messian. Reich ein Friedensreich sein soll vgl. 9¹⁰, nichts natürlicher, als dass er aus der Bevölkerung dieses Friedensreiches die Kriegswerkzeuge vernichtet. Man hat endlich auf das Bild des messian. Königs 9cf. hingewiesen, in dem man eine Parallele zu dem des Jes. sieht, und das man dem entsprechend als Beweis für die vorexil. Abfassung unserer capp. geltend macht. Thatsächl. besteht ein ziemlich scharfer Gegens. zwischen dem Messiasbild des Jes. und dem in Zech 9: während jener nach dem Vorbild des kriegerischen David אל גבור und im höchsten Masse activ ist vgl. Jes 9cf. 11ff., steht dieser im vollen Gegens. zu den vorexil. kriegerischen Königen und zwar so sehr, dass er nicht auf dem Rosse, sondern auf dem Esel, dem Thiere des Friedens, einherkommt; während jener vom Geist der Energie erfüllt ist, ist dieser wesentl. passiv, wie die ihm beigelegten Prädicate נושע vgl. מושע I Sam 10¹⁹. 11³ und 9¹⁶ und עני beweisen, namentl. das letztere ist höchst charakteristisch vgl. zu 9⁹. Es ist daher durchaus treffend, wenn Giesebrecht (a. a. O. S. 34) darauf aufmerksam macht, dass die Gestalt des Königs schon fast verschwindet und der eines homo spiritualis Platz macht. Es ist nicht minder richtig, wenn Giesebr. auf den Gegens. aufmerksam macht, in dem Stellen wie 9¹³—¹⁵ zu Stellen wie Jes 28⁶ u. a. der vorexilischen Zeit stehen: während Jes 28⁶ Jahve als der das Heer durchwaltende Kriegsgeist gedacht sei, und dem Proph. ein ehrlicher Kampf vor Augen stehe, rede hier vielmehr der fanatische Blutdurst eines politisch rechtlosen und gedrückten Volkes, für welches der Krieg nicht eine nothwendige Aeusserung des politischen Lebens und einfache Bethätigung der Bürgertugend wie bei Jes. sei, sondern welches das Morden nur als die ultima ratio der in ihm glühenden Rachsucht kenne. Ich verweise endlich auf vv. wie 10⁵, die es m. E. zweifellos machen, dass wir in nachexilischer Zeit stehen, sowie auf 9⁷, wo die Bekehrung zu Jahve z. Th. in der Beobachtung levitischer Speisegesetze ihren Ausdruck findet, ein für die vorexilische Zeit völlig unmöglicher Gedanke. — Nach alle dem erweisen sich die sämtlichen Gründe von Bleek, Schrader, Kuenen u. a. für vorexil. Abfassung von c. 9. 10 oder doch für einen vorexilischen Grundstock in diesen capp. als nicht stichhaltig, und es wird dabei bleiben, dass sie vielmehr der griech. Zeit zugehören. Ich verzichte auf eine

genauere Zeitbestimmung, da es uns durchaus an sichern Mitteln dazu fehlt. Ob der Hinweis darauf, dass ein Zwingherr nicht wieder Jahves Haus überziehen soll 9^s, wirklich auf Nikanor und seine Eroberung Jerus.'s 320 geht, ist mindestens fraglich: 9^s ist zu unbestimmt gehalten, und unsere Kenntnisse der Gesch. jener Zeit zu lückenhaft, als dass wir sichere Schlüsse ziehen könnten. — Mit dem oben Dargelegten ist auch schon die Ansicht Staerks zurückgewiesen, der im Anschluss an Kuenen die vorexilische Grundlage aufzuzeigen versuchte, welche Deuterozacharja verarbeitet hat. Diese soll in 9^{1—5} fast unverändert, in v. 6 und v. 8 überarbeitet vorliegen, und zwar handle es sich um ein Stück, das älter war als Amos, denn schon dieser habe es in 12^{ff.} benutzt. Ebenso sei Zeh 9^{9, 10} Uebersetzung einer andern alten Prophetie, welche schon den Grund von Jes 22^{ff.} (Mich 4^{ff.}) gegeben hat. Von 9¹¹ ab soll Deuterozacharja wieder auf jene erste Vorlage zurückgegriffen haben, die er freilich sehr stark überarbeitet habe, so dass von ihr nur wenige Züge erhalten seien. Irgend welche zwingenden Gründe hat Staerk für seine Behauptung nicht beigebracht, vielmehr sind es meist Geschmacksurtheile, mit denen er sich behilft: so sollen die vv. 1—5 durch ihren hohen dichterischen Schwung zu erkennen geben, dass sie keineswegs Flickarbeit sind, und 9¹⁰ sich durch seine dichterische Frische als ursprünglich ausweisen, während v. 6 überarbeitet sei u. s. w. Richtig an diesen und ähnlichen Behauptungen ist eine gewisse Ungleichartigkeit der Darstellung, welche sich aber durch die ausserordentlich starke Benutzung der älteren Literatur, in der der Verf. lebte und webte, erklärt. Uebrigens scheitert diese Anschauung Staerks auch schon an der Thatsache, dass die Sprache in diesen capp. im Wesentl. dieselbe ist und die Zeichen der späteren Zeit aufweist vgl. Eckardt in ZATW XIII, 76^{ff.} und bes. 102^{f.}

2) c. 114—17. 137—9. Die genaue Bestimmung der Abfassungszeit ist völlig unmöglich, weil 1) der vorliegende Text offenbar lückenhaft überliefert ist und nur kurze Andeutungen enthält, 2) weil die Geschichte der hier in Betracht kommenden Zeit uns nicht genau bekannt ist. Nur so viel steht fest, dass wir ein Stück aus nachexilischer Zeit vor uns haben, denn die Beschreibung der gottlosen Hirten v. 16, nicht minder das Wort in v. 9 können nur als Nachbildung von Ez 34 begriffen werden. Die Hirten werden von der einheimischen Obrigkeit, spec. den Hohenpriestern zu verstehen sein, von einem solchen begreift man das לְרִי 11¹⁷, 137 und das גִּבּוֹר עֲמִיתִי, er ist gewissermassen Jahves Hausgenosse; מְכַרְהוֹן und קִינֵהוֹן müssten die fremden Gewalthaber sein, unter deren Oberhoheit das Land steht, die daher auch treffend הַצָּרָן כְּנַעֲנִי genannt werden, um so ihre Nichtzugehörigkeit zum Volke Jahves anzudeuten. An einzelnen concreten Zügen, die Gegenwart des Verf.'s zu erkennen, fehlt es uns nicht: dahin gehört weniger v. 6, der schwerlich ursprünglich ist, als v. 8a, 10f. 14, aber leider können wir aus dem oben schon angegebenen Grunde diese Andeutungen nicht verwerten, jedenfalls nicht auf Grund derselben zu sicheren Resultaten kommen, wie die verschiedenen Versuche beweisen; wahrscheinlich liegt übrigens auch v. 14 in verderbtem Texte vor. Wellhausen ist geneigt, hier eine Widerspiegelung der Ereignisse des letzten Decenniums vor dem Ausbruch des makkabäischen Aufstandes zu sehen, in dem schnelle und gewalt-

same Wechsel im Hohenpriesterthum stattfanden; ähnlich Staerk, der in den drei Hirten v. 8a die Hohenpriester Jason, Menelaus und Lysimachus sieht, aber betreffs des Menelaus trifft die hier ausgesagte Vernichtung nicht zu, ebenso wenig kann Staerk etwas mit **בִּירַח אָחֵר** anfangen, beides giebt er auch zu und bezieht daher auch 11:17. 13:7ff. auf Menelaus, doch hat er damit der ersten Erkl. den Boden entzogen, denn deutlich ist der **רָעִי** in 11:17 mit keinem der drei in 11:8a zu identificiren. Andere wie Bertholet (Stellung der Israeliten zu den Fremden S. 219) beziehen 11:15—17 auf Alkimus. Es wird gut sein, sich darüber klar zu werden, dass wir über Vermuthungen nicht hinauskommen können.

3) c. 12:1—13:6 trägt durchaus den Stempel der nachexilischen Zeit. Denn 1) der hier hervortretende Gedanke von den wider Jerus. ziehenden Heiden, die Jahve vor Jerus. vernichtet, weist auf Ez 38. 39. Ez's Weissagung vom Zuge von Gog und Magog gegen Jerus. steht mit bestimmten theolog. Anschauungen Ez's in Zusammenhang vgl. zu Jo 4, es kann daher nicht zweifelhaft sein, dass der stehende Zug in der eschatologischen Weiss. von dem Ansturm der Heidenwelt gegen Jerus. und von ihrer Vernichtung in Ezechiel seinen Urspr. hat. Eigenthümlich ist freilich unserm Stück die Thatsache, dass in diese eschatologische Gedankenreihe auch ein zeitgeschichtliches Moment hineinragt: nämlich der hier hervortretende Ged., dass auch Juda d. i. die Landbevölkerung unter denen sein wird, die Jerus. belagern. Im Zusammenhang mit diesem Gedanken lässt der Hinweis darauf, dass Jahve zuerst den Zelten Judas Hilfe bringt, damit sich das Haus Davids und die Bewohner Jerus.'s nicht noch mehr den Judäern gegenüber überheben vgl. 12:7, keinen Zweifel darüber, dass wir in der späteren nachexilischen Zeit stehen, als Jerus. der Mittelpunkt für die Diaspora der gesamten jüd. Welt geworden war, und der Glanz Jerus.'s und seines Tempels auch die Obrigkeit Jerus.'s und seine Bewohner überstrahlte. Noch zu Jeremjas Zeit erscheinen Jerus. und Juda, wie Stade bemerkt, auf gleicher Linie. 2) Auf Abhängigkeit von Ez. weist auch c. 13:1, aber zugleich zeigt sich, dass die Vorstellung des Ez. umgebildet ist unter dem Einfluss von Anschauungen der levitischen Periode, wie sie in der Num 19 beschriebenen Sitte ihren Ausdruck gefunden haben. 3) In die spätere nachexilische Zeit weist uns die Nebeneinanderstellung von **בֵּית לֵוִי** und **בֵּית דָּוִד**, die in der vorexil. Zeit eine Unmöglichkeit wäre; wie denn auch die ganze Beschreibung 12:1ff. in die spätere nachexilische Zeit führt. Wellhausen sagt mit Recht, dass in dieser haushofmeisterl. Arrangirung der Trauer sich die Vorliebe für Anordnung von Feierlichkeiten und Aufzügen zeigt, die besonders in der Chronik ihr Spiel treibt. 4) In dieselbe späte Zeit weist uns der 13:7ff. hervortretende Gegens. gegen die Prophetie d. h. gegen die in der Oeffentlichkeit auftretende im härenen Mantel, an ihre Stelle war die anonyme und pseudonyme prophet. Schriftstellerei getreten. Unsere capp. liegen auf der Linie jener Entwicklung, deren Endpunkte durch Anschauungen wie IMak 4:6. 9:27. 14:11 vgl. Sanh. 11a bezeichnet werden. Eine genauere Angabe des term. ad quem ist für unsere capp. nicht möglich.

4) c. 14 gehört ebenfalls der späten nachexilischen Zeit zu, denn 1) ist auch dies c. 14 von Ez 38f. abhängig. Was freilich unsern Verf. bestimmt hat von dem c. 12 Mch 4:11f. vgl. Ez 38f. sich findenden Gedanken abzu-

weichen und eine Eroberung und Zerstörung Jerus.'s sowie Exilierung seiner halben Bevölkerung zu verkündigen, das vermögen wir nicht zu sagen. Jedenfalls berechtigt die eigenthümliche Gestaltung der eschatologischen Idee nicht, die Abhängigkeit zu bestreiten, denn 148—10 liegt sie zweifellos vor. 2) In die Zeit nach Maleachi führt wohl 1411, das wahrscheinlich von Mal 324 abhängig ist; auch 149 weist in diese Zeit, denn wahrscheinl. steht dieser v. in bewusstem Gegenz. zu Mal 1uff. vgl. zu 149. 3) Nur aus der nachexilischen Zeit und zwar aus der spätern, als die jüdische Diaspora aus der ganzen alten Welt zum Zwecke der Festfeiern nach Jerus. strömte und dadurch ihre Gemeinschaft mit Jahve und der Gemeinde dokumentirte, lässt sich der hier hervortretende Ged. begreifen, dass die zu Jahve sich bekehrenden Heiden diese Bekehrung in der Wanderung nach Jerus. zum Zwecke der Feier des Hüttenfestes bekunden werden. 4) Endlich ist nur aus dieser Zeit der 1420 uns entgegentretende Begriff der Heiligkeit zu verstehen, der gleichfalls Ezechiel zur Voraussetzung hat.

§ 4. Die theologische Bedeutung dieser capp.

Schon bei Gelegenheit der Erörterung des Alters der einzelnen capp. ist das Wesentliche dargelegt. Wir stehen nicht mehr auf dem Boden der eigentlichen Prophetie, sondern der anonymen eschatologischen Schriftstellerei: gewisse stereotype Züge der Eschatologie treten uns deutlich entgegen. Ueberhaupt erweisen sich die Verf. in sehr starkem Masse abhängig von der älteren Prophetie, freilich so, dass sie nur von den religiösen, nicht aber von den sittl. Ged. derselben beeinflusst sind, diese letzteren treten vollständig hinter jene zurück. Die religiösen Gedanken selbst haben aber durchaus schon die Farbe der levitischen Zeit angenommen. Der messian. König erscheint zwar noch 99f., aber er ist eine ziemlich müssige Figur, die ohne jeden Schaden für den Zusammenhang fehlen könnte: er ist nicht der Führer im Kampfe gegen die Feinde, sondern ausschliesslich Friedensfürst und zwar mehr passiver Art, Jahve ist alles in allem bei der Niederwerfung der Feinde. Man sieht deutlich: diese Zeit hat die innere Fühlung mit diesen messian. Hoffnungen verloren. Es ist so, wie Giesebrecht (a. a. O. S. 34) sagt: die Vorstellung von dem Endkönige Israels war in jener Zeit hinreichend abgeblasst, um andere Farben, nämlich die des Priesters und Propheten aufnehmen zu können. Von grosser Bedeutung ist endlich des Verf.'s Vorstellung vom Reiche Gottes als eines die ganze Erde umspannenden: Jahve ist König über die ganze Erde, er ist Einer und seine Verehrung Eine vgl. 149. Insofern tritt uns hier der Universalismus des messian. Gedankens entgegen, aber nicht in seiner reinen religiösen Form, sondern in levitischer Färbung, wie das namentlich c. 14 fin. mit seiner starken Betonung der Reinheit der Theokratie beweist, die Ordnung aller Dinge auf Grund der Heiligherrschaft d. h. mit andren Worten: die Herrschaft des Gesetzes, das ist das Ende der Entwicklung. Ganz anders hat freilich Eckardt die Sache angesehen, wenn er als das freie geistige Eigenthum des Deuterozacharja »die Ausdehnung des theokratischen Universalismus auf den ganzen religiösen Bestand

seiner Zeit« ansieht (a. a. O. S. 315). Aus Stellen wie 14⁹, 13² und 9¹ zieht er den Schluss, dass nach Deuterozacharia die Heidenschaft in ihren Göttern doch unbewusst Jahve verehrt, dass sie in ihrem ruhelosen Forschen und Ringen ihn suche, ohne sich darüber klar zu sein; Deuterozacharia gehe mit seinen Anschauungen über Mal 1¹¹ und Jes 26¹³ hinaus: denn während Mal. eine Anschauung zeige, die konsequent ausgebaut zum Synkretismus und Indifferentismus führen musste, Jes 26¹³ aber eine Weitherzigkeit, die leicht als Deckmantel feiger Gefügigkeit und Verleugnung missbraucht werden konnte, habe Deuterozacharia in seinem Universalismus diese Verirrungen vermieden, denn er sei weit davon entfernt, in dem Götzendienst nur einen leicht entschuldbaren Rechenfehler zu sehen, vielmehr muss nach seiner Meinung das Heidenthum im furchtbarsten Kampf überwunden werden (a. a. O. S. 319f.). Auch Eckardt giebt zu, dass Deuterozacharias Anschauungen levitisch durchtränkt sind, aber sein Universalismus mache doch nicht vor der Mauer des Gesetzes Halt, sondern zerbreche sie, wo sie ihm hinderlich sei. C. 14 werde wohl die levitische Heiligkeit stark betont, aber aus dem Zusammenhang, namentlich aus 14²¹ fin., gehe doch hervor, dass ihm »der Aufbau des Gottesreiches in der Herzensfrömmigkeit gipfele«, wie denn auch die levitische Reinigung der Endzeit zu einer innern werde vgl. 13¹; ja aus 14¹⁹, wo Eck. חטאת nicht mit »Sündenstrafe« sondern mit »Sündenopfer« übersetzen will, zieht er den weitgehenden Schluss, dass die partikularistische Engherzigkeit der Sühngesetze dann durch den Universalismus der göttlichen Gnade überwunden sein werde, denn es werde eine חַטָּאת auch für die Völker geben, welche sich trotzig weigern, die vorgeschriebene Pilgerfahrt nach Jerusalem zu machen (a. a. O. S. 326f.). Ich halte diese Darlegungen Eckardts für unvereinbar mit einer gesunden Exegese des Textes: weder kann חטאת 14¹⁹ »Sündopfer« sein vgl. zu d. St., noch gestattet 14²¹ einen derartigen Schluss: wer vermöchte nach der Darlegung in 14¹⁶—19 aus dem Worte, »dass dann kein Kanaaniter in Jahves Hause wohnen werde«, den Gedanken abzuleiten, »dass der Aufbau des Gottesreiches in der Herzensfrömmigkeit wurzeln werde«? Und wie lässt sich aus 14⁹: »Jahves Name wird Einer sein: der Danke gewinnen, dass in der Gegenwart Jahve noch unter verschiedenen Namen verehrt werde? 9¹ ist jedenfalls keine Stütze dafür, denn dieser v. kann nicht erklärt werden: auf Jahve ist das Auge der Heidenwelt gerichtet vgl. z. d. St. Treffend hat auch Bertholet (a. a. O. S. 221) gegen die von Eckardt behauptete Herzensfrömmigkeit, in der der Aufbau des Gottesreiches gipfele, auf 9⁷ hingewiesen, nach welchem Verse der Philister Bekehrung sich darin zeige, dass sie 1) keine εἰδωλόθρυτα mehr essen, und 2) dass sie sich den Speisegesetzen unterwerfen, »denn Jahve entfernt die Greuel zwischen seinen Zähnen«, mit andern Worten: ihre Bekehrung dokumentirt sich in ihrer Unterwerfung unter das Ceremonialgesetz. Dass endlich 9⁶, wo Eckardt eine Verheissung im Gegens. zu Dtn 23² findet, vielmehr eine Drohung vorliegt, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Zusammenhang vgl. zu d. St. Es wird nach alledem bei der oben dargelegten Beschränkung des Universalismus sein Bewenden haben müssen.

§ 5. Litteratur.

Die Weissagungen, welche bey den Schriften des Propheten Zacharias beygehogen sind etc. 1784 (B. G. F. Flügge). W. Hengstenberg Beiträge I. 1831 S. 306 ff. — Christologie des AT's III, 1² S. 327 ff. E. F. J. von Ortenberg Die Bestandtheile des Buches Sacharja 1859. B. Stade Deuterozacharja in ZATW I, 1 ff. II, 151 ff. 275 ff. W. Staerk Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9—14 1891. G. K. Grützmacher Untersuchung über den Ursprung der in Sach. 9—14 vorliegenden Prophetien 1892. Rubinkam The second part of the book of Zachariah, Basel 1892. Eekardt Der Sprachgebrauch von Zach. 9—14 ZATW XIII, 76 ff. Der religiöse Gehalt u. s. w. ZTK III, 311 ff. A. K. Kuiper Zacharja IX—XIV. Eine exegetisch-critische studie 1894. Zum letzten cap. vgl. Graetz in The Jewish Quart. Rev. III, 208 ff.

9¹ *Ausspruch.* Jahves Wort senkt sich auf das Land Hadrak und in Damaskus lässt es sich nieder — denn Jahves Absehen geht auf die Heiden

1. c. 9. (10, 1—2.) 10, 3—11, 3.

Cap. 91—8. Jahves Gericht über Aram, Phönicien, Philistäa, während Jerusalem in Sicherheit daliegt. Nach 121 könnte man versucht sein *בְּאֶרֶץ הַדְרַק* als Ueberschrift anzusehen, aber das ist wegen des Folgenden unmöglich, vielm. muss *דֶּבֶר ה'* Subj. zu *בְּאֶרֶץ הַדְרַק* sein. Es wäre denkbar, dass unter dem Einfluss von 121. Mal 11 *נִשָּׂא* an den Anfang gesetzt ist, um so für 91 eine 121 parallele Ueberschrift zu gewinnen; wahrscheinlicher ist es mir, dass die ursprüngliche Ueberschrift, die nach *נִשָּׂא* wohl noch das Object der Prophetie, vielleicht auch den Verfasser hatte, verstümmelt und nun nach unserm *דֶּבֶר ה'* *נִשָּׂא דֶּבֶר ה'*, das Jemand fälschlich als Ueberschrift nahm, die Ueberschrift 121. Mal 11 gebildet ist vgl. Kuenen² II § 83. Anm. 9. So wird sich die nur an diesen drei Stellen sich findende auffallende Verbindung *נִשָּׂא דֶּבֶר ה'* erklären: sie rührt vielleicht von dem, der die Sammlung des Dodekapheton zum Abschluss gebracht hat. *בְּאֶרֶץ הַדְרַק* wird auch auf den assyr. Inschriften als Land (*māt*) und zwar bald neben Damask oder Hamath, bald neben Zōbā, Zemār und Arka genannt vgl. Schrader KAT² S. 453, es ist demnach zweifellos ein Theil von Aram, und zwar, wie Wellhausen wohl mit Recht vermuthet, die Gegend von Antiochien, so dass also das mittlere und nördliche Syrien zunächst als vom göttl. Zorn betroffen dargestellt werden. Zu der Vorstellung vom Gerichtsworte Jahves, das sich wider ein Land wendet vgl. Jes 97. Das Suff. von *נִשָּׂא* geht auf *דֶּבֶר ה'*, und zu der Vorstellung vgl. Jes 112. Ez 513. Freilich wird *נִשָּׂא* sonst von Jahve gebraucht vgl. Jes 661. Ps 132s, spec. wird Palästina Jahves *נִשָּׂא* genannt vgl. Ps 9511 und Dtn 12s, desshalb wollten Bredenkamp u. a. das Suff. auf Jahve beziehen, dann muss man aber mit Stade hinter *דֶּבֶר ה'* ein *יְהוָה* als Subj.

und alle Stämme Israels — ²und in Hamath, das daran grenzt, und in Sidon, weil *sie* gar sehr weise sind. ³Tyrus baute sich eine Festung und häufte Silber wie Staub auf und Gold wie Gassenkericht. ⁴Siehe der Herr wird es seines Besitzes berauben und seinen Wall in das Meer schlagen, und es wird mit

zu בְּאֵיךְ הָיָה einsetzen, denn es ist unmöglich, dass der Hauptbegriff הָיָה sich lediglich in der Ueberschrift vorfindet und auf ihn das Suff. in הָיָה zurückweist, zudem könnte bei der Erkl. Bredekamps, der הָיָה als der vorhergehenden Ortsbestimmung coordinirt ansieht, vor הָיָה ein ב nicht entbehrt werden. Der Sinn jener Erkl. Stades wäre natürlich der: Jahve hat sich in Aram niedergelassen, insofern er es für sein Volk erobert. Dies Gerieht über Aram begründet 1b. $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ ist freilich sehr fraglich: unmöglich ist es Gen. Subj.: Jahve gehört das Auge der Menschen und aller Stämme Isr.'s (Bredenk.), denn weder besagt dieser Satz: auf Jahve haben alle Menschen zu blicken, noch würde ein derartiger Ged. in den Zusammenhang passen, Bredenk. sieht sich daher auch genöthigt zu dem positiven Satz den negativen hinzuzufügen: das Gerieht kommt, weil auf Jahve alle ihre Augen zu richten haben, es aber nicht thun. Es bleibt daher nur die eine Möglichkeit $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ als Gen. Obj. zu fassen, wozu Wendungen wie $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ 912 u. s. w. zu vergleichen sind, und $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ müsste etwa im Sinne von 'Absehen' gebraucht sein: denn Jahve hat ein Absehen auf die Menschen und alle Stämme Israels. Dass dann $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ keinen Sinn gebe (Bredenk.), ist unrichtig: Jahves Absehen ist auf die Heiden und Isr. gerichtet, sieht er letzteres durch erstere vergewaltigt, muss sein Gerieht kommen. Auch Jer 320 findet sich $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ im Sinn der »Heiden«, und in 3219 ist von Jahve als dem die Rede, der seine Augen offen hält über allen Wegen der Menschenkinder. Es scheint danach, dass unser Verf. diese Stelle Jer 3219f. vor Augen gehabt hat vgl. zu Jer 3219f. ZATW III, 15, V. 175. Cornill Einl. ³ S. 167. Um des nicht ganz leichten Ausdr.'s willen, besonders aber wegen des Eingel. in 1a vorliegenden Ged.'s der Erweiterung von Jahves Macht wollte Klostermann THLZ 1879 S. 566 lesen: $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ vgl. Jes 171—3, aber so ansprechend die Vermuthung auf den ersten Blick ist, so wenig halte ich sie für richtig: nach v. 8 kommt das Gerieht über die Aramäer ohne Zweifel, weil sie sich an Jahves Volk vergangen haben, wie passt unter diesen Umständen die Begründung: Jahve gehören die Städte Arams und alle Stämme Israels? Was soll hier die Nennung Israels neben Aram? Jedenfalls ist 1b Zwischensatz, denn v. 2 setzt v. 1a fort, $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ ist also Relativs.; $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ bezieht sich nicht auf $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ (Hitz.), sondern auf $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$, das ebenso wie $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ Landesname ist: $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ und $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ repräsentiren $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ d. i. Syrien, von dem aus das Gerieht sich nach Süden, nach Phönicien, wendet. Wie v. 3 zeigt, stand zur Zeit des Verf. Tyrus im Vordergrunde, man erwartet demnach eine Begründung, die sich auf Tyrus bzw. auf Tyrus und Sidon bezieht, $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ aber leidet kaum ein anderes Subj. als $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$, deshalb wird die LA. der LXX $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ den Vorzug verdienen. v. 3 bringt die Ausführung zu $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ vgl. Ez 281. $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$, das sonst »Belagerung« oder »Wall der Belagerer« bedeutet, muss hier »Festung« sein wie II Chr 115, der Ausdr. ist offenbar um des Gleichklangs mit $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ willen gewählt: das auf einer Insel 4 Stadien von Palättyrus erbaute Neutyrus war von Natur eine Festung ersten Ranges und hatte zudem zwei natürliche Häfen, den ägyptischen im Süden und den sidonischen im Norden vgl. Ez 273, darum konnte es Reichthümer in grosser Zahl sammeln. $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ ist ein nur in späten Stücken vorkommendes Wort. v. 4 weist auf Jahves Gerieht über dies auf seine Weisheit und seinen Reichthum pochende Tyrus. $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ ist wie ISam 27 zu erkl.: »ausser Besitz setzen, arm machen«, nicht aber als Hiph. zu $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ zu stellen (Hitz.). $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ könnte man mit Rücksicht auf v. 3 als »Reichthum« zu fassen geneigt sein vgl. Ez 283f, doch wegen $\text{וְלֹא יִשְׁׁרָאֵל יִשְׁׁרָאֵל}$ ist es wohl »Walle« eig. die Vormauer vor der eigentl. Festungsmauer vgl. Jes 261. Na 38 u. s. w. Gegen einen von Norden kommenden Feind waren die Phönicier die Vormauer für die Philister, kein Wunder daher, dass diese von Angst und

Feuer verbrannt werden. ⁵Aškelon sieht es und fürchtet sich, 'Azza und es zittert gar sehr, 'Ekron, denn sein *Vertrauen* ist zu Schanden geworden, und der König ist aus 'Azza verschwunden, und Aškelon liegt unbewohnt, ⁶und Mischlinge wohnen in Ašdod, und ich mache dem Stolz der Philister ein Ende. ⁷Und ich entferne ihr Blut aus ihrem Munde und ihre Greuel aus ihren Zähnen, und auch sie werden als Rest für unsern Gott bleiben und werden einem *Gau* in Juda, und 'Ekron wird den Jebusitern gleichen. ⁸Und ich lagere mich zum Schutze meines Hauses als . . . vor denen, die vorüberziehen und zurückkehren, und nicht soll ein Gewalthaber fürder über sie kommen, denn nun habe ich es mit meinen eigenen Augen gesehen.

Schrecken ergriffen werden, als die Nachricht vom Falle von Tyrus zu ihnen kommt. v. 5. Wie Am 16. 8. Zph 24. Jer 25²⁰ wird Gath übergangen, die Reihenfolge ist dieselbe wie Jer 25²⁰. Zu ⁵אשכנז vgl. K. §. 75, Anm. 3b und 17; theils ⁵אשכנז, theils ⁵אשכנז sind bei den folgenden nomm. prop. zu ergänzen. Zu ⁵אשכנז als Hiph. zu ⁵אשכנז vgl. K. §. 78, und zum Hiph. in der Bed.: »beschämt werden« vgl. K. §. 53, 2b. Statt ⁵אשכנז, das nur »der Gegenstand, auf den sie blicken, nach dem sie aussehen sein kann, ist offenbar mit LXX cod. Alex. ⁵אשכנז zu lesen: »der Gegenstand ihrer Hoffnungen«. Zu ⁵אשכנז vgl. 126. Die an diesen Stellen vorliegende passive Bedeut. findet sich erst seit Jer., Jer 176 ist die früheste Stelle vgl. ZATW IX, 115 und XIII, 94. Die alte eingesessene Bevölkerung wird in das Exil geführt, es wohnt jetzt v. 6 in Ašdod ⁶אשדוד d. i. die halb-schlächtige Bevölkerung, die aus zusammengelaufenem Volk besteht vgl. Dtn 233. Mit solchem Gericht ist der Hochmuth der Philister endgültig gebrochen v. 6b. Diese neue Bevölkerung Philistäas wird Jahve dienen und zwar so, dass sie Juden werden, bezw. sich dem jüdischen Gesetz unterwerfen. v. 7 Die Süßl. gehen auf ⁷אשכנז, wenn hier von ⁷אשכנז die Rede ist, so ist zu bedenken, dass die einzelnen Katastrophen des Gerichts nur nach dichterischer Art auf die verschiedenen Hauptstädte vertheilt sind, thatsächlich ist an die ganze Bevölkerung Philistäas zu denken. Zur Erklärung des ⁷אשכנז erinnert Wellh. mit Recht an ⁷אשכנז bei Ezechiel: es ist dort der term. für heidn. oder illegitime Opfer vgl. 33²⁵, eigentl. bezeichnet es das Schlachten ohne zu opfern 1Sam 1432f. vgl. Lev 1926. 1711. 11. ⁷אשכנז steht am häufigsten von den Götzen, hier ist das wegen ⁷אשכנז ausgeschlossen, vielm. sind ⁷אשכנז die unreinen durch das Gesetz verbotenen Speisen, da die Götzenopfer schon im ersten Gliede berücksichtigt sind. ⁷אשכנז kommt in älterer Zeit nur Hos 910, aber gegen das Exil hin und später häufiger vor. Auch diese Bevölkerung wird zur ⁷אשכנז für Jahve, ⁷אשכנז empfängt sofort aus 7b seine Erklärung: wie Juda so auch dieser Rest der Philister. Da ⁷אשכנז, auf das sich ⁷אשכנז bezieht, coll. ist, nicht minder das parallele ⁷אשכנז, so wird man richtiger ⁷אשכנז lesen, das hier wie Jde 615. 1Sam 1019 einen Theil eines Geschlechts bezeichnet. ⁷אשכנז ist archaische Bezeichnung für die Einwohner Jerus.'s. Weist die Anschauung von den Philistern, die zur ⁷אשכנז Jahves gehören werden, in die Zeit nach Jesajah, so die von der Einverleibung der Philister in die Gemeinde, ihre Gleichstellung mit den Juden und die Beseitigung der illegitimen Opfer und unreinen Speisen in die nachexilische Zeit, denn erst seit der Zeit des Deuteriojes. und dem Exil lassen sich diese Anschauungen verstehen. Dtn 111f. bildet keinen Gegengrund gegen diese Behauptung vgl. Steuernagel die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes S. 58f. Jahve selbst schützt in Zukunft den Tempel und Jerusalems Bewohner, so dass die Feinde nicht mehr über sie kommen. v. 8. Die Mass. nahmen ⁸אשכנז offenbar = ⁸אשכנז, so dass also an vorüberziehende und wiederzurückkehrende Heere zu denken wäre, vielleicht dass sie an die Kämpfe der Seleuciden mit den Ptolemäern dachten, in denen mehrfach syrische Heere Jerus. beunruhigten (Wellh.). Freilich ist es fraglich, ob diese Erkl. von ⁸אשכנז richtig ist, LXX übers.

⁹Freue dich sehr, Tochter Sion, brich in Jubel aus, Tochter Jerusalem, denn dein König kommt zu dir, gerecht und siegreich ist er, fromm und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin. ¹⁰*Er wird* die Wagen aus Ephraim und die Rosse aus Jerusalem vernichten, und der Kriegsbogen wird vernichtet, er schafft den Völkern Frieden durch seinen Spruch, und seine Herrschaft reicht vom Meer zum Meer und vom Strom bis zu den Enden der Erde.

drótina, las also *דָּרֹתִינָא*. Stade vocalisirte *דָּרֹתִינָא*, doch ist das zweifelhaft, da *דָּרֹתִינָא* ISam 14:12 wahrscheinlich verderbt ist, und *דָּרֹתִינָא* nichts als »Posten, Besatzung« bedeutet ISam 13:23. 14:1ff. II Sam 23:14. Zudem wäre auch das Verb. *דָּרֹתִינָא* zu diesem Nom. auffallend, was auch in Bezug auf Ew.'s *דָּרֹתִינָא* gilt. *דָּרֹתִינָא* ist nicht Isr. als Reich Gottes (Keil), so lässt sich nicht nachweisen — in Hos 8:1. 9:15. Jer 12:7 ist es vielmehr Bezeichnung des Landes vgl. zu Hos 8:1 — sondern natürlich der Tempel d. i. Jerusalem, dessen Bedeut. durch den Tempel bestimmt wird vgl. v. 7 fin. *שָׁן* steht natürl. in dem urspr. Sinn des Zwingherrn vgl. Jes 9:3 n. ö. v. 8 fin. begründet diese Verheissung damit, dass Jahve selbst Zeuge der Vergewaltigung seines Volks gewesen ist. Das Obj. zu *דָּרֹתִינָא* ergänzt sich aus dem Vorhergehenden leicht. So schliesst dieser Abschn. mit Wiederaufnahme des in 1b angedeuteten Gedankens. Es liegt daher kein Grund zur Aenderung von *דָּרֹתִינָא* in *דָּרֹתִינָא* vor vgl. II Sam 16:12 LXX.

v. 9—17. Das Auftreten des messianischen Königs sowie die diesem Auftreten vorhergehenden Kämpfe zum Zwecke der Befreiung der gefangenen Juden. Das also von Jahve beschützte Zion wird der Sitz des messian. Herrschers, dessen Kommen v. 9 verkündigt. Zu dem stat. constr.-Verhältniss *בֶּן דָּוִד* zur Umschreibung eines Appositionsverhältnisses vgl. K. § 130, 5, und zu dem auf ultima betonten *דָּוִד* vgl. K. § 72, 7 Anm. 3. Dass *דָּוִד* den messian. König der Zukunft bezeichnet, unterliegt nach dem ganzen Zusammenhang keinem Zweifel. Er ist *דָּוִד* heilvoll, siegreich, insofern ihm Jahve *דָּוִד* Sieg über die Feinde verliehen hat, und dadurch ist er als *דָּוִד* hingestellt d. i. als der, der ihnen gegenüber im Recht ist. Die gewöhnl. Deutung von *דָּוִד* »gerecht« nämlich in seinem Herrscheramt, empfiehlt sich nicht um des *דָּוִד* willen, das nicht active Bedeut. haben kann, aber auch nicht um desswillen, weil erst v. 10 auf des messian. Königs Thätigkeit Bezug nimmt. *דָּוִד* ist eigentl. »der in Knechtsstellung befindliche« vgl. Rahlfs *דָּוִד* und *דָּוִד* in den Psalmen S. 66 ff., hier kann es vom messian. König gebraucht nur in abgeleiteter Bedeut. stehen, und zwar ähnl. wie Jes 31:14. 15, wo *דָּוִד* = *דָּוִד* auf der einen und *דָּוִד* und *דָּוִד* auf der andern Seite stehen: der König wird also nicht aus der herrschenden Klasse der frevelhaften Gewalthaber, sondern aus der der unterdrückten Frommen hervorgehen (Wellh.). Auch *דָּוִד* bringt den Gegens. zu den weltlichen Machthabern zum Ausdr.: sie reiten auf dem stolzen Kriessross, das durch diesen messian. Herrscher der Vernichtung verfällt v. 10, er aber auf einem Eselsfüllen. Wie anders urtheilt noch Jeremja vgl. 17:25. 22:4. Zu dem Waw explic. in *דָּוִד* vgl. K. § 154 N. 1b, und zu dem Plur. *דָּוִד* vgl. K. § 124, 1 Anm. 2. v. 10 weist auf die Thätigkeit dieses Königs, denn da in 10b offenbar nur er Subj. sein kann, v. 10a auch nichts als die negative Seite der v. 10b dargelegten positiven Thätigkeit ist, auch LXX die 3. Pers. übersetzt, so ist *דָּוִד* offenbar falsche Erkl. des urspr. *דָּוִד*, das als erste und dritte Person gelesen werden konnte vgl. *דָּוִד* = *דָּוִד* und Schlottmann die Inschrift Eschmunazars S. 91 ff. Wie der König nicht den früheren Königen in seiner Erscheinung gleicht, so auch nicht in der Art seiner Wirksamkeit: er wirkt nicht wie sie durch weltliche Machtmittel, diese werden vielmehr von ihm vernichtet vgl. Hos 2:20. Jes 24. Meh 41. 59. Ephraim wird hier als vorhanden vorausgesetzt, daraus folgt nicht notwendig, dass der Verf. unsers Stückes vor 722 lebte, es bleibt die andere Möglichkeit, dass Ephraim als zurückgekehrt anzusehen ist, und sie kommt

¹¹ Auch deine Gefangenen lasse ich um deines Bundesblutes willen aus der wasserlosen Grube frei. ¹² Kehret zurück zur Veste, ihr hoffnungsvollen Gefangenen,

in der That hier allein in Betracht sowohl um des ganzen Ideengehaltes unsers cap.'s willen, als auch wegen c. 10 vgl. v. 6, vorausgesetzt, dass dies cap. demselben Verf. wie c. 9 zugehört. Ist aber hier Ephr.'s Rückkehr angenommen, so gehört unser cap. schon um desswillen der Zeit nach Jeremja an, denn dieser ist nachweisbar der erste, bei dem ein derartiger Gedanke hervortritt vgl. ZATW I. 41ff.; Jes 11nff. gehört der nachjesajanischen Zeit an und bildet keinen Grund gegen obige Behauptung vgl. Duhm zu d. St. und Kuenen² II § 43 Anm. 7. v. 10b hebt hervor, warum der Kriegsbogen u. s. w. ausgerottet werden können, weil dieser messian. König dem Streit unter den Völkern ein Ende macht: durch sein Wort d. i. doch offenbar durch seinen Richterspruch schafft er den Völkern Frieden vgl. Meh 13. Jes 9nff. Zum Schluss des v. vgl. Ps 72s. **נָחַם** ist ohne Zweifel der Euphrat vgl. Jes 720. Jer 21s, also **אֶרֶץ אֲשֶׁר** die äussersten Grenzen im Westen bezw. Südwesten; ob der Verf. bei **נָחַם** zwei bestimmte Meere, also das mittelländische Meer und den indischen Ocean gedacht hat (Baethg.), ist fraglich vgl. Am 812. Meh 712. v. 11f. verkündigen den noch gefangenen Söhnen Zions die Freiheit und doppelte Vergeltung für alle widerfahrene Unbill. Da ein anderes fem. nicht vorgeht, so können nur Zions Gefangene angedeutet sein, das durchaus im Mittelpunkt des religiösen Ideenkreises der Proph. steht. **נָחַם** bezieht sich nicht auf **נָחַם**, sondern auf **נָחַם**, es drängt sich aber gern an den Anfang des Satzes vgl. K. § 153. **נָחַם** ist wie v. 12 **נָחַם** vgl. 1010 zeigt, Bild für das Exil. Das letzte **נָחַם** ist vielleicht Glosse eines Lesers, der damit einem Missverständniss vorbeugen wollte, möglich ist freilich auch, dass dem Verf. Gen 3721 oder Jer 386 verschwebte. Zu diesem Satz als Relativs. vgl. K. § 152, 1 Anm. u. Motiv für die Freilassung der Gefangenen durch Jahve ist nach der Meinung der Meisten der Bund Jahves mit Israel, der einst unter feierlichen Opfern geschlossen wurde Ex 245ff., auf sie gehe **נָחַם**. Aber es lässt sich nicht läugnen, dass man in diesem Fall **נָחַם** erwarten sollte. Für diese Schwierigkeit hat auch Marti eine Empfindung, wenn er übers.: weil ich meinen Bund mit Dir mit Blut besiegelt habe, diese Übers. ist aber mit dem Wortlaut unsers Textes nicht vereinbar. Erkennt man die oben geltend gemachte Schwierigkeit an, so bleibt vielmehr nur der von Duhm Theol. der Proph. S. 143 eingeschlagene Weg übrig, das Suff. auf den ganzen Begriff zu beziehen vgl. K. § 135, 5: es muss vom Blut der Opfer verstanden werden, „die Israel kraft des Bundes und zur Aufrechterhaltung desselben alltäglich darbrachte“. v. 12 wendet sich direct an diese Gefangenen und fordert sie zur Rückkehr auf. **נָחַם** findet sich nur hier, der Verf. denkt dabei sicher an die Heimath und bezeichnet sie wohl mit diesem Namen als festen und für die Feinde hinfert unzugänglichen Ort vgl. **נָחַם** und vorher v. 8. v. 12b ist schwierig. Bei dem jetzigen Text kann **נָחַם** nur Citat sein, nur so kommt **נָחַם** zu seinem Recht, aber es ist nicht sicher festzustellen, woran der Verf. dachte, da dieselben Worte sich sonst nicht finden, jene Stelle Jes 402, auf die Stade (ZATW I, 55) verweist, hat wahrscheinlich einen andern Sinn, denn es handelt sich darum, dass die Juden doppelte Strafe empfangen haben; eher ist an Jes 617 zu denken, wo doch wohl ein ähnl. Sinn beabsichtigt ist wie hier vgl. Duhm und Dillmann zu Jes 402 und 617. Zu dem Satz **נָחַם** mit ausgelassenem Subj. vgl. K. § 116, 5 Anm. 5. LXX hat freilich: *ἀνὰ πύλῃς ὑψίστης παρασκευῆς σου*, sie scheint also **נָחַם** gelesen zu haben, wobei **נָחַם** im allgem. Sinn der Zeit stünde, eine LXX., die Stade u. a. bevorzugen, aber es lässt sich nicht leugnen, dass der schroffe Uebergang der Anrede von den Gefangenen in v. 12a zu Zion in v. 12b sehr auffallend ist, um so mehr, da ja Zion vorhanden ist und nicht erst erstehen soll. **נָחַם** hebt **נָחַם**, nicht aber **נָחַם** (Hitz.) heraus: die nahe Zukunft, in der sich abermals erfüllt, was sie in der Vergangenheit d. h. am Ende des Exils erfahren haben. Diese Verheissung v. 11

auch jetzt heisst es: Doppelt vergelte ich dir. ¹³ Denn ich spanne mir Juda als Bogen, fülle ihn mit Ephraim und biete deine Söhne, Sion, wider die *Javan-Söhne* auf, und ich mache dich wie eines Helden Schwert. ¹⁴ Dann wird Jahve über ihnen erscheinen, und sein Pfeil wird dem Blitze gleich ausgehen, und der Herr Jahve wird in die Posaune stossen und in den Stürmen des Südens einher-

und diese Aufforderung v. 12 werden v. 13 durch den Hinweis auf Jahves Kampf und Sieg über die נִי־נִי begründet, und zwar sind Juda und Ephr. das Werkzeug in Jahves Hand. In נִי־נִי und שֶׁנִי־נִי v. 13b ist Zion angeredet, das als das Schwert in Jahves Hand betrachtet wird. נִי־נִי findet sich freilich II Sam 23 18. I Chr 11 11. 20 vom Schwingen der Lanze, aber jedesmal ist נִי־נִי als Obj. damit verbunden, auch liegt keine Nöthigung vor, dem Proph. zwei sich ausschliessende Bilder in den Mund zu legen: Zions Söhne die Lanze und Zion das Schwert in Jahves Hand, vielmehr steht נִי־נִי wie Ps 80 3 u. ö.: „aufrufen gegen Jeml., die Macht aufbieten“. Die Anrede Zions hier v. 13 sowie vorher v. 9 und 11 zeigt, dass dies die eigentliche Bezeichnung der neuen theokratischen Gem. ist, die Juda und auch Ephraim in sich begreift, letzteres, insofern die Juden in dieser späteren Zeit sich als die Nachfolger und Erben Israels ansehen, so dass נִי־נִי gradezu synonymum von נִי־נִי wird vgl. Jo 42 16; namentlich werden die Juden in der Zerstreuung oftmals Ephraim genannt (vgl. Jer 3) im Gegensatz zu den in Pal. wohnenden, für die der Name נִי־נִי gebraucht wird. Da נִי־נִי mit נִי־נִי als Obj. ohne nähere Bestimmung vieldeutig ist, so empfiehlt es sich offenbar נִי־נִי zum ersten Gliede zu ziehen Jer 92 vgl. LXX Chald. Vulg.; verbände man es mit dem Folgenden: „den Bogen fülle ich mit Ephraim nach Analogie des Syr., so wäre die Indetermination von נִי־נִי auffallend. Man wird daher entw. Ephraim als Köcher betrachten (Wellh.), den Jahve mit Pfeilen gefüllt hat, oder dem Context entsprechender als Obj. aus dem Vorhergehenden נִי־נִי ergänzen, so dass Ephraim der Pfeil ist: ich fülle ihn mit Ephraim. Hitz.'s Erklärung: ich fülle Ephr. ein in die Hand d. h. ich ergreife es als Lanze, ist unmöglich, sie hat weder an II Sam 23 7 eine Analogie, denn grade die dort sich findenden bezeichnenden Objecte fehlen hier, noch auch an II Reg 9 21. Höchst auffallend ist mitten zwischen den beiden Anreden Zions in demselben Satz die Anrede Javans, wahrscheinlich ist mit LXX Syr. vgl. Aqu. Symm. נִי־נִי zu lesen. נִי־נִי kann hier nicht das süd-arabische Javan, sondern nur die griech. Weltmacht vgl. Dan 8 21. sein, denn nur so lässt sich begreifen, wie der Sturz dieses Javan mit der Befreiung der Gefangenen Zions, die in der Zerstreuung leben, in Zusammenhang gebracht werden kann. Ist das richtig — und es wird von Bredenkamp, Keil, Hitz., Wellh. u. a. in gleicher Weise behauptet, — so ist damit natürlich auch ungefähr die Zeit bestimmt, in der unser cap. allein entstanden sein kann vgl. Stade De populo Javan Giessen 1880. Wenn Keil, Bredenkamp u. a. dennoch unsere Stücke in die frühe nachexilische Zeit setzen, so können sie das nur von der jetzt allgemein preisgegebenen Annahme aus, dass Daniel der exilischen Zeit zugehöre und eben auf Daniels Weissagungen von dieser gottfeindl. griechischen Weltmacht unsere capp. zurücksehen. Auch Steiner hat klar erkannt, welche Bedeutung dies נִי־נִי für die Bestimmung der Abfassungszeit hat; da er aber aus einer Reihe anderer Gründe mit Hitz. u. a. unsere capp. glaubt in die vor-exilische Zeit setzen zu müssen, so beseitigt er die aus unserem v. sich ergebende Schwierigkeit, indem er auf Grund des Trg. für נִי־נִי lesen will נִי־נִי oder נִי־נִי , eine Formel, die sich sonst nie findet und uns jedenfalls in die nachexil. Zeit verweisen würde, wo sich allein dieser Gegens. der Juden und Heiden nachweisen lässt. Auch Kuenen hat das zugegeben. Die von diesem in Betracht gezogene Möglichkeit, mit andrer Abtheilung נִי־נִי zu lesen vgl. Am 5 26, wagt Kuenen selbst nicht zu empfehlen. v. 14 ff. beschreiben Jahves Eingreifen in diesen Kampf: Jahve erscheint über ihnen, nämlich den streitenden Zion-söhnen, um ihnen zu helfen in der Niederwerfung der Weltmacht. Die Farben zu dieser

fahren. ¹⁵Jahve der Heerschaaren wird sie decken, dann werden sie *überwinden* und niedertreten die . . . Söhne, und sie werden *ihr Blut* wie Wein trinken und werden voll davon wie die Opferschale, wie die Ecken des Altars.

Theophanie sind ohne Zweifel vom Gewitter entlehnt, aber Theophanie und Gewitter werden nicht identificirt, sondern klar geschieden: während sonst der Blitz Jahves Pfeil, der Donner Jahves Zornesgrollen genannt werden, ist hier Jahves Pfeil nur gleich dem Blitz. Warum Jahve grade in den Stürmen des Südens einherfahrend gedacht ist, ist fraglich, es ist möglich, dass hier die alte Vorstellung von Sinai als dem Sitze Jahves nachwirkt vgl. Hab 33 (Wellh.); vielleicht aber sind »Stürme des Südens« besonders gefährliche vgl. Jes 21. Uebrigens kommt יָרֵךְ als »Süden« in der älteren Sprache nicht vor, die früheste Stelle ist Dtn 327. Jahve stösst in die Trompete und giebt damit das Signal zum Angriff. Dasselbe Bild von Jahve als streitbarem Kriegshelden findet sich öfter vgl. Hab 311. Ps 218. v. 15 weist darauf hin, dass Jahve in diesem Kampfe sie schützend deckt, er ist ihr קָנָה . Sehr auffallend ist אֲכָלוּ : das könnte im Gegens. zu יָרֵךְ nur heissen: die Zionsöhne essen der Feinde Fleisch und trinken ihr Blut, eine um so auffallendere Wendung als die R.A.: »der Feinde Blut wie Wein trinken« offenbar eine bildl. Redensart zur Bezeichnung ihrer Kampfeslust und Mordgier ist, welche die Ergänzung: »der Feinde Fleisch essen« schlecht verträgt; nicht minder ist das Fehlen des Obj. sowie das darauf folgende כָּשֶׂה , das nach אֲכָלוּ zu spät kommt, bedenklich. LXX übers. ἀναλώσουσιν, das Uebers. von אֲכָלוּ sein könnte vgl. Jer 507. Ez 151, es ist aber auch möglich, dass sie eine Ableitung von כָּלַל gelesen hat vgl. Gen 4150. Jes 3210, was um so wahrscheinlicher wird, da Tg. יִשְׁכַּחַן bietet, nur wird man אֲכָלוּ vocalisiren müssen, da dem יִכְשֶׁח entsprechend ein Perf. cons. zu erwarten ist. Sicher verderbt ist auch יָרֵךְ , das neben כִּי יָרֵךְ keinen Sinn giebt, denn unmöglich kann letzteres heissen: wie vom Wein Berauschte (Keil u. a.); zudem fehlt zu יָרֵךְ das gar nicht zu entbehrende Obj. Da nun verschiedene codd. der LXX τὸ αἷμα ἐτρώρ übers. haben, so lassen sie offenbar אֲכָלוּ für יָרֵךְ vgl. codd. Hl. XII. 22. 23. 26 u. a. Syroh. Compl. Ald. Hier., zweifellos repräsentirt das den urspr. Text, wofür auch das sofort Folgende spricht vgl. unten. Das Suff. kann sich logisch nur auf die Feinde d. i. die Javansöhne beziehen, die auch Obj. der Verba יִכְשֶׁח אֲכָלוּ sein müssen, also בְּנֵי יָרֵךְ sachlich = אֲכָלוּ קָלַל . Die nach Vorgang der LXX von Grot. u. a. vertretene instrumentale Fassung das אֲכָלוּ קָלַל : sie treten die Feinde mit Schleudersteinen nieder, ist weder grammatisch möglich noch sachlich: Schleudersteine können nicht das Mittel des Niedertretens sein. Keil sieht in אֲכָלוּ קָלַל Bezeichnung der Feinde: wie die Söhne Zions in v. 16 אֲכָלוּ יָרֵךְ genannt werden, so hier die Feinde אֲכָלוּ קָלַל : wie die Schleudersteine unter die Füße getreten werden, so die Feinde, die deshalb gradezu so genannt werden. Aber das Auffallende und Unpassende des Bildes — Schleudersteine sind eine gefährliche, Todbringende Waffe — wird durch אֲכָלוּ יָרֵךְ v. 16 nicht gehoben, denn, wie sich zeigen wird, sind die Worte $\text{אֲכָלוּ יָרֵךְ אֲכָלוּ יָרֵךְ}$ kein echter Bestandtheil von v. 16, nichts deutet auch auf einen vom Verf. beabsichtigten Gegens. von אֲכָלוּ קָלַל und אֲכָלוּ יָרֵךְ . Aus dem eben angegebenen Grunde, dass nämlich die Schleudersteine sich nicht als Obj. oder zur nähern Bestimmung der Art des כָּשֶׂה eignen, scheint mir auch Stades Conjectur $\text{כָּשֶׂה כָּאֲכָלוּ}$ nicht annehmbar. Wahrscheinlich ist בְּנֵי יָרֵךְ st. אֲכָלוּ zu lesen (Wellh.), was aber mit קָלַל anzufangen ist, bleibt fraglich. Zu יָרֵךְ muss das Obj. aus dem Vorhergehenden ergänzt werden vgl. zu יָרֵךְ v. 13, deshalb ergibt sich auch von hier aus die Nothwendigkeit יָרֵךְ zu lesen. יָרֵךְ ist die Opferschale, mit der das Blut der Schlachtopfer aufzufangen und dann gesprengt wurde Ex 383. Num 411 u. ö. יָרֵךְ ist Aramaism. und bezeichnet die Ecken des Altars, gegen die das Blut gesprengt wurde, so dass mit zwei Malen die vier Seiten des Altars getroffen wurden vgl. M. Zeb 54. Uebrigens ist auch כָּשֶׂה ein Ausdr. der späteren Sprache, der ebenso im Aram. vorkommt. Auffallend ist die hier v. 15 sich findende blutdürstige Rachaucht, sie lässt sich nur aus dem ohn-

¹⁶Und Jahve, ihr Gott, hilft ihnen an jenem Tage, der Herde gleich wird er sein Volk, **wie* erglänzende (?) Edelsteine*, auf seinem Lande ³weiden⁴. ¹⁷Ja, wie gut und wie schön ist **es*!* Korn giebt Jünglingen und Most Jungfrauen Gedeihen.

mächtigen Grimm eines unterdrückten und geknechteten Volks begreifen. Auch v. 16. der die Gedankenreihe v. 13 ff. zum Abschluss bringt, ist verderbt, denn *וְיִשְׁעוּ עָמְּךָ* fügt sich auf keine Weise an das Vorhergehende: es könnte bei der jetzigen Vocalisation nur übers. werden: er wird ihnen helfen wie der Herde seines Volkes, ein Satz, der nicht sinnvoller wird, wenn man *וְיִשְׁעוּ* zum Gen. des Substrats erklärt: wie der Herde, die sein Volk ist (Hitz.). Keil wollte die Worte zum selbständigen Satz machen: wie eine Herde sein Volk, das kann aber unmöglich heissen: weil Isr. Jahves Volk ist, so wird der Herr es pflegen, wie ein Hirt seine Herde pflegt. Nicht minder schwierig sind die folgenden Worte: *וְיִשְׁעוּ עָמְּךָ*: nicht nur, dass das Subj. *וְיִשְׁעוּ* bei der Uebers.: »denn sie sind Diademsteine, die sich erheben oder schimmern auf dem Lande«, fehlte, auch das Bild von dem auf seinem Lande sich erhebenden oder schimmernden Diademsteinen bezw. Edelsteinen wäre abstrus nach dem unmittelbar vorhergehenden Bilde Isr.'s als der Herde, auch die Begründung von 16a durch 16b wäre auffallend. Wellhausen vermuthet, dass die Worte *וְיִשְׁעוּ עָמְּךָ* kein ursprünglicher Bestandtheil des Textes sind — werden sie getilgt, so entsteht keine Lücke — und es gehören offenbar zusammen *וְיִשְׁעוּ עָמְּךָ*. Durch das Eindringen jener Worte ist wahrscheinlich das nicht zu entbehrende Verb. — *עָמְּךָ* — verdrängt, und natürlich ist nun zu lesen *וְיִשְׁעוּ עָמְּךָ*: wie eine Herde wird er sein Volk auf seinem Lande weiden. Der Satz schliesst schön und treffend die mit v. 11 begonnene Gedankenreihe ab: noch giebt es eine über die weite Welt zerstreute Diaspora, das wird aber aufhören, Jahve wird sein Volk auf seinem Lande weiden. Das besagt 1) er führt die Diaspora heim, und 2) er verhindert eine abermalige Vergewaltigung und Zerstreuung seines Volkes. Damit kehrt v. 16 fin. zu dem Ged. v. 8 zurück. Wie aber lassen sich jene Worte *וְיִשְׁעוּ עָמְּךָ* erklären? Wahrscheinlich sind sie Glosse eines Lesers zu v. 16b bezw. zu *וְיִשְׁעוּ* in v. 16b, und statt *וְיִשְׁעוּ* ist zu lesen *וְיִשְׁעוּ*. Wellhausen erinnert zugleich daran, dass die Edelsteine *וְיִשְׁעוּ עָמְּךָ* hiessen, weil sie gegen das Uebel feien. Die Erkl. von *וְיִשְׁעוּ* ist zweifelhaft. v. 17 weist auf die Herrlichkeit und Fruchtbarkeit dieses Landes und damit indirect auf den Segen, der mit dieser Verheissung v. 16b den Kindern Zion gegeben ist. Die Suff. in *וְיִשְׁעוּ* und *וְיִשְׁעוּ* sind von Ew. u. a. auf Jahve bezogen, wofür sich allerdings die unmittelbar vorhergehenden Suff. in *וְיִשְׁעוּ* und *וְיִשְׁעוּ* geltend machen lassen, aber mit Recht ist darauf hingewiesen, dass nie von *וְיִשְׁעוּ* Jahves die Rede ist, wie könnte auch der Hinweis auf die Grösse der Schönheit Jahves eine Begründung bezw. Erläuterung zu v. 16 sein? Hitz. Stade u. a. beziehen daher die Suff. auf das Volk, ja Stade will auch das Suff. in *וְיִשְׁעוּ* so verstehen. Dadurch entsteht nicht nur die Schwierigkeit, dass dieselben Suff. unmittelbar nebeneinander verschiedene Beziehungen haben, diese Auffass. setzt auch in v. 16 *וְיִשְׁעוּ עָמְּךָ* voraus, denn v. 17. vom Volke gefasst, liesse sich nur als Fortsetzung dieser Worte verstehen, zudem wäre kein klarer Zusammenhang zwischen 17a und 17b. Da das Pronominalsuffix der 3. Pers. Sing. nicht nur im Femin. sondern auch im Masc. ursprünglich mit *וְיִשְׁעוּ* geschrieben wurde vgl. Meša-Inscript, so war v. 17a vor Durchführung der jetzigen Orthographie geschrieben *וְיִשְׁעוּ* und Wellh. hat mit Recht das Suff. der 3. Pers. fem. gelesen, so dass also hier von der Güte und Schönheit des Landes (*וְיִשְׁעוּ*) die Rede ist. So ergiebt sich auch ein trefflicher Zusammenhang zwischen 17a und b: die Güte des Landes zeigt sich in Korn und Most, den Hauptnahrungsmitteln, welche den Segen des Landes überhaupt zum Ausdr. bringen vgl. Dtn 33.28. Bekanntlich ist die Fruchtbarkeit des Landes ein stehender Zug im Bilde der messian. Zeit.

10 ¹Erbittet von Jahve Regen zur Zeit des Spätregens! Jahve schafft Blitze und Winterregen, er giebt ihnen einem Jeden das Grün auf dem Felde. ²Denn die Theraphim reden nichtig, und die Wahrsager schauen Lüge, und *die* Träume reden Eitles und nichtig trösten sie, deshalb *irren sie unstät und

Cap. 10, 1f. bilden ein kleines Stück für sich, sie enthalten die Mahnung, von Jahve sich Regen zu erbitten und nicht von den Theraphim und Wahrsagern. Die vv. bilden weder die Forts. von 917, noch die Vorbereitung von 103ff.: jenes nicht, denn 917 ist ein Bild der messian. Zukunft, und die dort verheissene Zukunft hängt nicht von dem durch die Menschen zu erbittenden Regen ab, dies nicht, weil es sich v. 3ff. um den Frevel der Hirten, v. 2 aber offenbar um die Sünde des Volks handelt, das daher auch gestraft wird. וְשָׁמַע ist wirklicher Imper.: Die Aufforderung empfängt in v. 2 ihre Begründung. Der Sinn von 1a ist freilich zweifelhaft: gewöhnlich wird וְשָׁמַע im eigentlichen Sinn gefasst, während Wellh. es bildl. nimmt: bittet um Hilfe und Neubelebung in dieser späten Periode eurer Geschichte, es ist die höchste Zeit; dafür lässt sich in der That v. 2 und besonders der Schl. von v. 2 וְיָבִיט יְהוָה בְּיָמֶיךָ geltend machen, der auf eine Zeit allgemeinen Unglücks hinweist. LXX scheint einen etwas andern Text gehabt zu haben, sie übersetzt: *ἐν τῷ καιρῷ ὅταν πρὸς ὅμιλον καὶ ὄψιν*, sie scheint also noch ein וְיָבִיט bzw. וְיָבִיט und וְיָבִיט vgl. Koh 1017 gelesen zu haben. Den Ausfall von וְיָבִיט vor וְיָבִיט könnte man verstehen, dagegen vor וְיָבִיט wäre er auffallend und וְיָבִיט stünde ziemlich müssig. v. 1b giebt eine logische Begründung und zwar positiver Art zu וְשָׁמַע וְיָבִיט: Jahve schafft eben Regen und Wachsthum. וְיָבִיט ist nicht directes Präd. zu וְיָבִיט, zu dem וְשָׁמַע als Appos. zu ziehen wäre (Bredenk.), eine derartige Auffass. ist unhebräisch, sondern וְיָבִיט setzt das Part. וְשָׁמַע fort, von dem auch וְשָׁמַע noch abhängig ist, das den starken Winterregen bezeichnet vgl. den Plur. Esr 1013. Zu וְשָׁמַע vgl. Gen 129. וְיָבִיט findet sich nur noch im Hiob. v. 2 giebt die negative Begründung zu der Aufforderung 1a: die Theraphim etc. können keine Hilfe gewähren, sondern sind die Ursache des Verderbens, unter dem das Volk seufzt. Zu וְיָבִיט vgl. Hos 31; zu וְיָבִיט vgl. Mich 37. Uebrigens ist nicht die Thatsache zu übersehen, dass וְיָבִיט und וְיָבִיט auf gleicher Linie erscheinen, während sonst die die Theraphim befragenden Personen und die Wahrsager sich entsprechen. Stade macht (ZATW I, 60) mit Recht darauf aufmerksam, dass dies die einzige Stelle im AT. ist, in welcher die Theraphim als redend erscheinen, nur hier und Ez 2126 erscheinen sie überhaupt als Orakel gebend. Aber Ezechiel zeige deutlich, dass er noch bessere Kunde über dies Orakel habe. Er rede vom וְיָבִיט, und zwar sei das ein von einem Heiden benutztes Orakel. Sonst hörten wir in alten Berichten davon, dass man Jahve befragt, und dass dieser durch das Ephod Auskunft giebt. Stades Vermuthung ist beachtenswerth, dass unsere Stelle vielleicht abhängig ist von ISam 1523: וְיָבִיט יְהוָה בְּיָמֶיךָ, nur hier findet sich die Zusammenstellung von וְיָבִיט und וְיָבִיט, und die Verbindung וְיָבִיט יְהוָה בְּיָמֶיךָ sei zu unserem וְיָבִיט יְהוָה בְּיָמֶיךָ וְיָבִיט יְהוָה בְּיָמֶיךָ umgebildet. Jedenfalls ergiebt sich aus alledem, dass aus וְיָבִיט kein Grund für hohes Alter unsers Stückes genommen werden kann; ebensowenig freilich aus וְיָבִיט, wie Mal 35, Jer 448ff. Jes 653—5. Lev 1931. 206 beweisen. Bei dem jetzigen Text muss וְיָבִיט auch Subj. zu וְיָבִיט sein, nicht aber ist וְיָבִיט Subj., wie Hitz. meint, nach dem das Obj. וְיָבִיט der Abwechslung wegen den Artikel tragen soll. Mit Recht hat Stade behauptet, dass וְיָבִיט von jedem semitischen Ohr als Genitivverbindung aufgefasst ist. Freilich ergeben sich nicht unerhebliche Schwierigkeiten: nicht nur stören die gehäuftten Prädicate zu וְיָבִיט, die Träume fallen auch nicht unter den Begriff des וְיָבִיט, וְיָבִיט, und statt des וְיָבִיט sollte man ein anderes Verb. etwa וְיָבִיט oder וְיָבִיט erwarten vgl. Hitz. Stade. Wahrscheinlich ist der Artikel vor וְיָבִיט zu streichen und vor וְיָבִיט zu setzen, so entsprechen sich וְיָבִיט, וְיָבִיט, וְיָבִיט und וְיָבִיט, und וְיָבִיט steht selbständig neben וְיָבִיט wie Jer 279. 298. Die Perf. וְיָבִיט, וְיָבִיט neben den Imperff. וְיָבִיט

flüchtig* umher, denn es ist kein Hirte da. — ³Wider die Hirten ist mein Zorn entbrannt, und an den Böcken will ich Heimsuchung üben, denn Jahve besucht seine Heerde, *das Haus Juda*, und macht sie gleich seinen prächtigen Kriegssrossen. ⁴Aus ihnen gehen die Ecksteine, aus ihnen die Pfeiler, aus ihnen die Kriegshogen, aus ihnen die Gewalthaber insgesamt hervor. ⁵Und sie treten im Kampfe *auf* Helden *wie* auf Gassenkoth und streiten, denn Jahve

und יִרְדּוּ wollen schwerlich herausheben, was ehemals geschah im Gegens. zu dem, was noch jetzt geschieht (Stade), sondern sie sagen, was sie ehemals gethan haben und noch immer thun vgl. K. § 106, 2. Mit כֵּן betont der Proph., dass der gegenwärtige Zustand des Volkes die Folge der Wirksamkeit dieser Theraphim, Wahrsager etc. ist, wobei natürlich vorausgesetzt ist, dass sie diesen Götzen und falschen Propheten sich zuwandten. נָסַח ist offenbar verderbt, man erwartet ein Verb., das auf den gegenwärtigen Zustand Rücksicht nimmt. Wellh. schlägt נָסַח oder נָסַח vor, was in der That einen treffenden Sinn giebt vgl. Num 3213, und von dem aus sich die Entstehung des MT. begreifen lässt. Freilich wird man dann נָסַח, das wohl nur Duplette von נָסַח ist, streichen müssen. Zum Schluss des v. vgl. Hos 103, 1310.

C. 10, 3—11, 3. Wider die gottlosen Hirten und Widder: Jahve sucht die gottlosen Hirten heim, denn er sieht nach seiner Herde, er macht das Haus Juda zu Helden, und des Hauses Joseph erbarmt er sich, er führt sie aus Assur und Aegypten zurück, und bringt sie in das Land Gilead und Libanon, aber es wird nicht für sie ausreichen. Er stürzt den Hochmuth Assurs und entfernt das Scepter Aegyptens, dann rühmen sie sich Jahves, in dem ihre Stärke liegt. Der Libanon soll seine Thore öffnen, damit Feuer die Cedern fresse, die Cypresse muss jammern, dass die Cedern gefallen, die Basanseichen vernichtet sind, verwüstet ist das Dickicht des Jordan.

Ohne Zweifel ist der Verf. abhängig von Jer 231ff. und Ez 3417, dort findet sich von der Obrigkeit Judas das Bild von den Hirten gebraucht, und in derselben Weise wie unser Verf. gebraucht Jeremja נָסַח mit נָסַח und daneben נָסַח mit נָסַח, jenes sensu bono: »nach etwas sehen, sich um etwas kümmern«, dies sensu malo: »heimsuchen, strafend«. Das Bild von den Böcken stammt aus Ezechiel, der eine Scheidung zwischen den Schafen und Böcken verheisst, die jenen das Futter wegfressen u. s. w., sie sind ihm ein Bild der Vornehmen und Mächtigen in der exilischen Gemeinde, während sie hier offenbar als mit נָסַח identisch Bild der Obrigkeit sind vgl. Jes 149. Aus v. 4 lässt sich schliessen, dass es sich um eine Jahve verhasste Fremdherrschaft handelt, der Jahve jetzt, da er sich seiner Herde annimmt, ein Ende machen wird. נָסַח בֵּית יִשְׂרָאֵל ist wohl als (freilich richtige) Glosse zu streichen (Wellh.). נָסַח geht auf נָסַח als coll.: die Schafe werden prächtigen Kriegssrossen gleich, nämlich an Muth und Schnelligkeit. In diesem Begründungss. geht Jahves Rede in die des Proph. über wie v. 5, die eigentl. Hauptgedanken werden dagegen überall Jahve in den Mund gelegt, deshalb wird auch נָסַח in v. 4 nicht auf Jahve sich beziehen, so dass ein Gegensatz zu Hos 84 vorläge (Hitz. Stade u. a.), sondern v. 4 bildet den Gegens. zu v. 3: statt der Fremdherrschaft, unter der Juda jetzt seufzt, werden in der Zukunft aus Judas Mitte selbst seine Gewalthaber und Führer hervorgehen. Zu נָסַח als bildl. Bezeichnung für »Führer« vgl. Jes 1913. ISam 1423. Jud 202: נָסַח ist nur hier so gebraucht, wenngleich es schon Jes 2223 auf eine Person übertragen ist. Mit Recht hat übrigens Keil gegen die Beziehung von נָסַח auf Jahve geltend gemacht, dass eine derartige Aussage wie 4a in Bezug auf Jahve ohne Beispiel wäre. Zu נָסַח vgl. Meh 51. נָסַח steht ohne üble Nebenbedeutung (Hgsth. Keil) wie Jes 312. 6017. v. 5 setzt die Auss. über Juda fort, aber so, dass jetzt die einzelnen Juden Subj. sind. Der Text kann nicht in Ordnung sein, denn 1) ist v. 5a neben 6a auffallend, und 2) giebt der Satz: »Helden die auf Gassenkoth treten«, keinen befriedigenden Sinn, da damit nichts diese Helden Characterisirendes ausgesagt ist.

ist mit ihnen, und die Reiter zu Ross werden zu schanden, ⁶aber das Haus Juda mache ich stark. Und dem Hause Joseph helfe ich und ⁷*führe sie zurück*, denn ich erbarme mich ihrer, und es wird ihnen sein, als hätte ich sie nicht verstossen, denn ich, Jahve, bin ihr Gott und will sie erhören. ⁷Und Ephraim wird Helden gleichen, und ihr Herz wird fröhlich sein wie vom Wein, und ihre Kinder werden es sehen und fröhlich sein, es soll ihr Herz über Jahve frohlocken. ⁸Ich will ihnen zischen und sie versammeln, denn ich will sie erlösen, und sie sollen zahlreich werden, wie sie zahlreich waren. ⁹Ich ^{*}zerstreute* sie unter die Völker, aber in der Ferne werden sie mein gedenken, werden ihre

Stade hat freilich nach Vorgang von Hgstb. gemeint, den Ausdr. durch die Behauptung retten zu können, dass der Verf. hier an Meh 710 anknüpfe, aber auch durch diesen Hinweis wird er nicht gerechtfertigt, denn **טַרְסֵי הַיָּמִין** kann nicht ohne Weiteres Bezeichnung der Feinde sein. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn man mit Wellh. **בְּיָמֵינוּ** und **כִּשְׁטֵי** liest, grade Meh 710 legt diese Aenderung nahe. Die Voranstellung von **בְּיָמֵינוּ** erklärt sich vielleicht daraus, dass der Verf. so um so schärfer hervorheben wollte, dass nichts ihnen widerstehen kann: selbst die Gibborim werden mühelos von ihnen überwunden. **יָבֵי** als Verb. findet sich nur in der späteren Sprache. **יָבֵי טַרְסֵי** als Bezeichnung der Feinde erklärt sich durch den Einfluss des Ezechiel, der 3815 die in Gogs Heer streitenden Völker als **יָבֵי** auf Rosse reitend beschreibt vgl. 236, 12, 23. Zu **יָבֵי** vgl. 95. v. 6a hängt noch eng mit v. 5 zusammen und bringt die Juda betreffende Gedankenreihe zum Abschluss. Das Verb. **יָבֵי** gehört offenbar der spätern Sprache an vgl. Koh 1010. Dass die Suff. in dem Verb. v. 6 sich nicht auf **יָבֵי** und **יָבֵי טַרְסֵי** beziehen, beweist v. 7, der ohne Zweifel den Ged. von v. 6b fortführt. **יָבֵי טַרְסֵי** ist eine Unform und offenbar **יָבֵי טַרְסֵי** zu lesen: damit wird die Joseph zu theil werdende Hilfe auf einen kurzen Ausdruck gebracht und so vorausgenommen, was v. 8 und 10 weiter ausführen. Es ist richtig, dass **יָבֵי** allein ohne Zusatz von dem ruhigen glücklichen Wohnen steht vgl. Meh 53, aber da es sich hier um die noch in der Diaspora Lebenden handelt, so würde in keinem Fall für den hier beabsichtigten Ged. **יָבֵי טַרְסֵי** ausreichen (gegen Keil). Natürlich ist **יָבֵי טַרְסֵי** Perf. proph., und **יָבֵי טַרְסֵי** beweist mit absoluter Sicherheit, dass wir in der Zeit nach 722 stehen, wir also nicht eine Schrift aus der Zeit des noch bestehenden nordisraelit. Reichs vor uns haben vgl. Schraderde Wette Einleitung S. 480f. u. a. Dann wird Ephr. zu neuer Lebenskraft und Lebensfreude erwachen v. 7: auch Ephr. wird einem Helden gleichen vgl. v. 6. **יָבֵי טַרְסֵי** deckt sich sachlich mit **יָבֵי טַרְסֵי**, wie **יָבֵי טַרְסֵי** mit **יָבֵי טַרְסֵי**; Obj. zu **יָבֵי** können nur die in v. 6 angekündigten Thaten des errettenden Erbarmens Jahves sein. v. 8 greift auf den Ged. von v. 6 zurück. Zu **יָבֵי** Zischen d. i. Herbeilocken vgl. Jes 526, 718. Zum Perf. proph. **יָבֵי טַרְסֵי** vgl. **יָבֵי טַרְסֵי** v. 6. **יָבֵי** weist auf die Mehrung des Volks nach der Sammlung, nicht aber zugleich auf die in der Zerstreung (Keil). **יָבֵי טַרְסֵי** ist nicht nach Gen 4311. Est 416 zu erkl.: sie werden sich mehren, wie sie sich mehren d. h. so viel sie nur immer können (Ewald vgl. Gramm. § 360b), weder gewinnen wir so einen im Munde Jahves ansprechenden Ged., noch sollte man in diesem Fall das Perf. erwarten. Offenbar bildet dies Perf. **יָבֵי** zu dem Perf. cons. **יָבֵי** einen Gegens., der Ged. ist kein andrer denn der: sie sollen wieder zahlreich werden, wie sie es einst gewesen sind, ehe das Gericht über sie hereinbrach vgl. Ez 3610f. v. 9a kann nur heissen: und ich will sie aussäen unter die Völker, aber welcher Ged. kommt damit zum Ausdr.? Hitz. Bleek u. a. meinen, dass die Wegführung des Volks, deren Folgen Jahve aufheben will, erst noch bevorsteht, aber weder ist diese Auskunft mit v. 6 vereinbar, noch wäre eine derartige Darstellung, wie sie hier vorläge, begreiflich: während vorher von einer Drohung der Fortführung nirgend die Rede ist, sondern vom Erbarmen Jahves, das sich in der Rettung und Heimführung

Kinder *gross ziehen* und zurückkehren. ¹⁰ Und ich will sie zurückführen aus dem Lande Aegypten, und aus dem Lande Assur will ich sie sammeln, und in das Land Gilead und Libanon will ich sie bringen, aber es wird für sie nicht

Ephr.'s. kund thut, was uns nothwendig zu der Annahme führen muss, dass der Proph. es mit dem vom Gericht erteilten Volke zu thun hat, hätte der Proph. hier vielm. noch das auf dem Boden seines Landes sitzende Volk vor sich, und erst hier verkündigte er ihnen das Exil. Aber welchen Eindruck hätte eine derartige Drohung auf das Volk machen sollen, die, noch ehe sie ausgesprochen, schon in ihren Folgen aufgehoben ist? Und wo findet sich in der ganzen Gesch. der Prophetie eine Analogie zu solcher Predigt? Ewald (vgl. § 357b) hat daher den Satz hypothetisch fassen wollen und erkl.: »mag Gott die Ephraimiten auch noch ganz zerstreuen, wie sie jetzt schon halb zerstreut sind, so werden sie mein gedenken«, aber diese Erkl. ist unmöglich, weil das für das Verständniss des Textes Nöthige auch noch ganz durch nichts angedeutet ist. Hengstb. Köhl. Keil u. a. haben desshalb das Säen nicht als Bild der Zerstreung gefasst sondern der Mehrung, auf die eben v. 8 fin. hingewiesen: wie, wer ein Samenkorn aussät, ihm die Möglichkeit eröffnet sich zu vermehren, wie somit der Säende sein Samenkorn vervielfältigt, so wird Jahve die Ephraimiten wunderbar vermehren vgl. Jer 3127. Hos 225. Aber die Schwierigkeit unsers Textes wird damit mehr umgangen als wirklich gelöst, denn auch so bleibt für וְיָשְׁבוּ der Ged., dass das Aussäen, Ausstreuen erst ein der Zukunft Angehöriges ist; auch bilden weder Jer 3127 noch Hos 225 eine Analogie zu unserer Stelle: dort ist davon die Rede, dass Jahve das Haus Isr. und das Haus Juda wieder mit Samen von Menschen und Vieh besäen will, und hier ist offenbar das Bild der aus dem Boden ausgerissenen Pflanzen, Bäume, mit denen Isr. verglichen wird, vorausges., im Gegens. dazu verheisst der Proph.: Jahve wird sie in das Land einsäen, so dass sie nicht wieder ausgerissen werden. Unter diesen Umständen wird kaum etwas anderes übrig bleiben als die Annahme, dass in וְיָשְׁבוּ ein Textfehler vorliegt, der freilich schon sehr alt ist vgl. die Verss. Am besten wird man mit Wellh. lesen: וְיָשְׁבוּ »und ich zerstreute sie« vgl. Zeh 22. 4. Ez 52. Jes 4116. In der Ferne gehen sie dann in sich und gedenken Jahves, darum werden sie mit ihren im Exil gross gezogenen Kindern heimkehren. LXX las mit Recht וְיָשְׁבוּ. v. 10 hebt abermals den Ged. v. 6 heraus: Jahve wird sie heimführen aus Assur und Aegypten. Diese Namen sind als Zeugniss dafür angesehen, dass wir uns noch in der vorbabylonischen Zeit befinden, in der lange Zeit Assyrien und Aegypten die beiden sich befehlenden Weltmächte waren. Dieser Beweis lässt sich nicht dadurch entkräften, dass man behauptet, Assur und Aegypten kämen nur als Typen für die gottfeindl. Weltmächte in Betracht (Keil), denn das lässt sich nicht beweisen; ebensowenig kann davon die Rede sein, dass beide Länder hier nur beispielsweise für die fernsten Länder in Betracht kämen (Hitz.), oder dass jenes deshalb genannt sei, weil eben thatsächlich die Ephraimiten nach Assur exportirt seien, dies aber, weil wahrscheinlich auch sehr viele nach Aegypten geflohen waren, wie denn schon Hosea eine Deportation dahin gedroht habe vgl. Hos 813. 93. 6. (111), denn offenbar bezeichnet hier Ephraim und Haus Joseph im Gegensatz zu dem wieder auf heimischem Boden sitzenden Juda nicht nur die a. 722 Deportirten, sondern die überhaupt in der Diaspora lebenden Glieder des Volks, und Assur und Aegypten sind Bezeichnungen für das seleucidische und ptolemäische Reich: Syrien und Aegypten waren die beiden Mächte, die zur Zeit unsers Verf.'s sich einander gegenüberstanden. Es ist unbestreitbar, dass וְיָשְׁבוּ vom ptolemäischen Reich verstanden werden kann, aber es ist nicht minder sicher, dass וְיָשְׁבוּ nicht nur von Assyrien gebraucht wurde, sondern überhaupt von den Grossmächten, die auf dem Boden des alten assyrischen Weltreichs sasscn: so wird es von Babylonien gebraucht Thr 56, von Persien Esr 622, aber auch von Syrien vgl. Jes 2713. Ps 839 (?), וְיָשְׁבוּ und das aus *Assyria* verkürzte *Syria*, und mit Recht hat Wellh. daran erinnert, dass 91ff., die Jahves Krieg gegen Aram etc. be-

ausreichen. ¹¹ Und *sie* werden durch das Meer *Aegyptens* ziehen, und *er* wird in das Meer *der* Wogen schlagen und alle Tiefen des Nil austrocknen, und *er* wird die Herrlichkeit Assurs stürzen und Aegyptens Stab entfernen. ¹² Und Jahve wird *ihre Stärke* sein, und seinen Namen werden sie *rühmen*, spricht Jahve.

schreiben, dafür sprechen, dass **אֲשֶׁר** hier vom seleucidischen Reich zu verstehen ist, das in den dort genannten Gegenden seinen Hauptsitz hatte. vgl. Hitz. zu Ps 83a. ZATW II, 292f. und Herod. I, 106. 192. III, 92 Strabo XVI, 1. 1 Jos. ant. XIII, 6. 7. (Buhl Kanon S. 201f.). Die Erwähnung grade von Gilead und Libanon d. i. dem transjordanischen und dem cisjordanischen nördlichen Lande ist viell. durch die Zeitverhältnisse bedingt: dies Land war wohl damals noch ganz von Heiden besetzt: Ephr. wird wieder in diesem seinem Lande angesiedelt vgl. Mich 714, ohne dass freilich bei ihrem Volksreichtum vgl. v. 8 das Land für sie ausreichen wird vgl. Jos 1716. v. 11 greift wieder auf den Ged. von v. 10a zurück und bringt zu ihm eine nähere Ausführung, nicht aber eine Fortführung zu dem Ged. 10b, wie Klosterm. und Stade annehmen, die **בְּיָם** st. **בְּיָם** lesen wollen: »und es zieht durch das Meer nach Tyrus«, denn durch diese Erkl. wird dies Glied von den folgenden offenbar im Zusammenhang mit ihm stehenden getrennt, wesswegen Stade auch **בְּיָם בְּיָם** gradezu als Glosse tilgen will, zudem giebt **בְּיָם** auch bei dieser Auffass. Stades keinen verständlichen Sinn. Aber darin haben Klosterm. Stade u. a. Recht, dass sie als Subj. in **עַבְרָא** Ephraim ansehen, denn der von Keil u. a. hier gefundene Ged., dass Jahve vor ihnen her durch das Meer zieht, hätte in andrer Weise ausgedrückt werden müssen. Freilich sind **עַבְרָא** und **הָיָה** mit verschiedenen Subj. nebeneinander auffallend — in **הָיָה** kann jedenfalls nur Jahve Subj. sein — es wird sich daher empfehlen mit LXX **וְיָבִי** zu lesen. Offenbar ist auch **בְּיָם** verderbt. v. Or. machte **בְּיָם** zum Subj. von **יָבִי** und übersetzte: »und das Meer überzieht Bedrängnisse, eine für **עַבְרָא** sprachl. nicht zu rechtfertigende Erkl.; Köhl. wollte **בְּיָם** exclamativ nehmen: Noth, ein Ausruf, der weder nach der sonstigen Darstellung unsers Proph. wahrscheinlich, noch auch hier durch den Zusammenhang nahegelegt wird, handelt es sich doch um die Errettungsthaten Jahves, der Ephr. auch durch das Meer einen Weg zu geben vermag. Meist suchte man eine Verbindung mit **בְּיָם** herzustellen, entweder so, dass man **בְּיָם** als permutativ zu **בְּיָם** fasste (Hgsth.), was durch den Context ausgeschlossen ist, oder so, dass man mit Keil erklärte: durch das Meer, welches Noth bereitete, die stat. const.-Verbindung sei nur desshalb nicht eingetreten, um nicht das Meer als ein enges, als ein Angstmeer zu bezeichnen, nur hat Keil es unterlassen, den Nachweis zu bringen, dass seine Auffassung sprachlich zulässig ist, ganz abgesehen davon, dass man nicht sähe, was hier der Hinweis auf die Ephr. bereitete Noth sollte. Jedenfalls müsste man **בְּיָם** lesen. Da sich aber mit **בְּיָם** hier im Zusammenhang nur schwer ein verständlicher Begriff verbinden lässt, so vermuthete Wellh. sehr glücklich, dass vielm. **בְּיָם** st. **בְּיָם** zu lesen ist. **בְּיָם** erläutert, wie dieser Durchzug möglich ist: Jahve schlägt die Wogen, dass die Wassertiefen vertrocknen. Da **וְיָבִי** die Folge des **יָבִי** ist, so müssen **יָבִי** und **יָבִי** sich denken d. h. vom Nil verstanden werden vgl. Jos 195. Nah 38. **יָבִי** müsste hier intransitiv stehen, wofür man sich meist auf Jo 110. 12. 17 beruft, doch ist diese Bedeutung an diesen Stellen keineswegs sicher vgl. zu Jo 110, es wird sich daher empfehlen mit Wellh. **וְיָבִי** und später **וְיָבִי** zu lesen: so tritt stärker Jahves Rettung schaffende Thätigkeit heraus. v. 12 bringt diese Schilderung der Errettung zum Abschlus. Auffallend ist neben **וְיָבִי** und **בְּיָם** das **וְיָבִי**, in dem doch nur Jahve redend gedacht sein kann vgl. v. 10. Hos 17 rechtfertigt diese Art des Ausdr. kaum, denn dieser v. ist wahrscheinlich sekundär, immerhin aber ist dort **וְיָבִי** st. **בְּיָם** noch begreiflich, weil der Gegens. zu **בְּיָם** etc. so stark als möglich herausgehoben werden sollte vgl. zu Hos 17. Da ursprünglich jedenfalls nur **וְיָבִי** geschrieben war

11 ¹Oeffne, Libanon, deine Thore, damit Feuer deine Cedern fresse.
²Jammere, Cypresse, denn die Ceder ist gefallen, denn *Edle sind vernichtet*,
 jammert ihr Eichen Baßans, denn gefallen ist der unzugängliche Wald. ³Horch,
 die Hirten wehklagen, weil ihre *Weide* vernichtet ist, horch, die Löwen brüllen,
 weil die Pracht des Jordan vernichtet ist.

11 ⁴So sprach Jahve, mein Gott: weide die Schlachtschafe, ⁵deren
 Käufer sie würgen, ohne zu büßen, und deren Verkäufer *sprechen*: gesegnet

und das auch קִרְיָתִי gelesen werden kann (Wellh.), so ist diese Vocalisation zweifellos vorzuziehen: und ihre Stärke wird Jahve sein. Nicht minder sicher ist es, dass statt des sinnlosen יִהְיֶה mit LXX Syr. יִהְיֶה zu lesen ist: seines Namens werden sie sich rühmen vgl. Ps 34s. 105s. 11, 1—3 bilden kein selbständiges Stück (Rosenm. Knob. Bleek. Ortenb.), sind aber auch nicht mit 114ff. zu verbinden (Hitz. Ew. Stade u. a.), vielm. beginnt deutlich 114ff. ein neuer Abschnitt; es ist nicht klar, inwiefern eine Vergleichung von 11s mit Jer 12s u. 114 mit Jer 12s die Zusammengehörigkeit von 111—3 und 114ff. beweisen sollen (Stade). Vielmehr bildet 111—3 den Abschluss zu 103ff. und den Gegens. zu 1012: während die Ephraemiten sich Jahves rühmen, der ihre Stärke ist, jammern Libanon und Basan, weil die Vernichtung über sie gekommen ist: beide repräsentiren das seleucidische Reich, dessen Vernichtung demnach unter dem Bilde der Fällung der Cedern, Eichen etc. erscheint; auf diese Auffassung führen auch die Worte אֲנִי אֵרִיד שָׁמָּה, die offenbar als Glosse eines Lesers zu streichen sind. Dadurch, dass über Libanon und Basan das Gericht kommt, und die dort sitzende heidnische Macht vernichtet wird, schafft Jahve die Möglichkeit zur Erfüllung des 1010 Gesagten. Zu der Verbindung יִרְיָה הַבְּנִי vgl. K. § 126, 5 Anm. 1a; die Aenderung von בְּנִי in בְּנִי wurde wohl durch das artikellose יִרְיָה veranlasst. Die Bedeut. von יִרְיָה הַבְּנִי ist fraglich, meist erkl. man: der unzugängl. Wald, Wellh. »Bannwalde. Zu dem interjectionellen Gebrauch von קִל vgl. K. § 146, 1 Anm. 1. אֲרִיִּם gewöhnlich übers.: ihre Herrlichkeit, es müsste nach dem parallel. Glied nothwendig Bezeichnung der Weide sein, was in jedem Fall auffallend ist. Es kommt dazu, dass אֲרִיִּם als subst. = Herrlichkeit höchst fraglich ist, Ez 17s ist kein sicheres Zeugniß, weil es dort als adj. fem. gefasst werden kann. Da nun unsere Stelle eine starke Verwandtschaft mit Jer 2534ff. zeigt, so halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass אֲרִיִּם aus אֲרָמִים verderbt ist. בָּאֵן הָאֲרָן ist Bezeichn. des Dickicht, d. h. des Unterholzes an den Ufern des Jordan vgl. Jer 12s. 4919. 5041 im Gegens. zu der weiteren öden Umgebung.

2. 11, 4—17 und 13, 7—9.

Während in den bisher betrachteten Stücken Ausblicke in die Zukunft vorliegen, schaut 114—17 in die Vergangenheit zurück, und zwar werden die Ereignisse der Vergangenheit in eigenthümlichen Bildern als von Jahve veranlasst dargestellt. Erst 137—9, das sich zweifellos an 1117 anschliesst, bringt einen Ausblick in die Zukunft.

v. 4 beginnt mit dem Befehl an den Proph. die Herde zu weiden. Der v. empfängt seine Beleuchtung durch v. 15, dessen עַל auf unsern v. zurückweist: der Proph. soll dadurch, dass er Hirtengeräthe nimmt, seine an der Herde zu üübende Thätigkeit bildlich darstellen. Analogien zu solcher bildl. Thätigkeit des Proph. finden sich auch in älterer Zeit vgl. Jes 20 u. ö. בָּאֵן הָאֲרָן vgl. Jer 12s empfängt seine Erkl. in v. 5: Schafe der Würgung sind sie, weil sie durch Käufer und Verkäufer hingewürgt werden und seitens ihrer Hirten keine Schonung finden. Damit ist auch die sachliche Begründung für den Befehl Jahves an den Proph. gegeben: offenbar soll der Proph. sie nun weiden, weil die jetzigen Herren der Herde sie nicht weiden, sondern würgen. קִנְיָן könnte »ihre Besitzer« bezeichnen vgl. Jes 13, aber neben מִכְרָם »ihre Verkäufer«

sei Jahve, denn ich werde reich, und deren Hirten sie nicht schonen. ⁶ *Denn ich will fürder die Bewohner des Landes nicht schonen, spricht Jahve, und siehe, ich übergebe die Menschen einen Jeden in die Hand seines *Hirten* und in die Hand seines Königs, und sie werden das Land vernichten, und ich will sie aus ihrer Hand nicht reißen.* ⁷ Und ich weidete die Schlachtschafe für *die Händler* der Schafe, und ich nahm mir zwei Stäbe, den einen nannte ich »Huld«, und den andern nannte ich »Verbindung«, und so weidete ich die Schafe. ⁸ Und ich vernichtete die drei Hirten in einem Monat Da ward ich ungeduldig

muss es = »ihre Käufer« sein vgl. Am 86. Jes 4324. Gen 391. וְלֹא יִמְכְּרוּ ist unmöglich: »ohne dass sie sich verschulden«, das streitet gegen den Context, noch weniger: »ohne dass sie sich zu verschulden glauben«, das ist sprachl. unmöglich, sondern: »ohne dass sie büssen«, sie haben es bisher ungestraft gethan vgl. Hos 515. 141. Statt יִמְכְּרוּ ist offenbar יִמְכְּרוּ zu lesen. Zu יִמְכְּרוּ vgl. K. § 19, 3b, der Satz erkl. bezw. begründet das vorübergehende יִמְכְּרוּ vgl. K. § 158, 1. Statt יִמְכְּרוּ ist doch wohl יִמְכְּרוּ zu lesen, das Sing. sein könnte; wahrscheinl. ist aber יִמְכְּרוּ in keinem andern Sinn wie יִמְכְּרוּ bei יִמְכְּרוּ gebraucht, so dass es sich empfehlen dürfte auch hier יִמְכְּרוּ zu lesen. Wer unter יִמְכְּרוּ, יִמְכְּרוּ und יִמְכְּרוּ zu verstehen ist, ist schwer zu bestimmen, nur so viel scheint sicher, dass יִמְכְּרוּ von einheimischer Obrigkeit, dagegen יִמְכְּרוּ und יִמְכְּרוּ von fremden Gewalthabern zu verstehen ist. v. 6 ist der Sinn nicht sofort klar: meist findet man hier den Ged., dass Jahve einen Krieg aller gegen alle hervorrufen, d. h. die verschiedenen Völker der Heidenwelt gegen einander aufreizen wird, eine Deutung, die durch יִמְכְּרוּ scheinbar bestätigt wird, aber wegen des parallelen יִמְכְּרוּ ist offenbar יִמְכְּרוּ zu lesen; das wird auch durch יִמְכְּרוּ und יִמְכְּרוּ gefordert, in dem יִמְכְּרוּ und יִמְכְּרוּ Subj. sind. Demnach ist der Ged. in v. 6 vielm. der, dass Jahve die Bewohner des Landes bezw. der Erde in die Hand ihrer Könige und Obrigkeiten gegeben, die sie ansbeuten und so das Land verwüsten. Ist das wirklich der Ged. von v. 6, so kann dieser v. nicht die Begründung für den Befehl in v. 4 enthalten, vielm. kann v. 6 nur den in v. 5 ange deuteten Gedanken weiter ausführen: in Anknüpfung an יִמְכְּרוּ macht v. 6 darauf aufmerksam, dass auch das v. 5 Beschriebene nach Jahves Willen geschieht: das Geschick der Schlachtschafe ist ähnlich dem anderer Völker, die rettungslos zu Grunde gehen. Auffallend ist der v. in jedem Fall, da man eine derartige Darlegung hier nicht erwartet; auch die Darstellung ist auffallend, namentlich das יִמְכְּרוּ, dass an aramäisches יִמְכְּרוּ erinnert, nicht minder die vieldeutigen יִמְכְּרוּ וְיִמְכְּרוּ u. s. w. Ich halte daher die Vermuthung Wellh.'s für begründet, dass dieser v. ein Einschleissel ist: v. 7 ist directe Forts. zu v. 4 u. 5. Der Text kann freilich nicht in Ordnung sein, da לֹא keinen Sinn giebt. LXX las offenbar יִמְכְּרוּ וְיִמְכְּרוּ. Ist diese LA. richtig, so könnte das nur eine andere Bezeichnung für die v. 5 erwähnten יִמְכְּרוּ und יִמְכְּרוּ sein, also: die Händler der Schafe vgl. Job 4030. Prv 3124. Jes 238, ein Ausdr., der vielleicht absichtlich gewählt ist, um sie als Nichtjuden zu bezeichnen. Die beiden Stäbe וְיִמְכְּרוּ und וְיִמְכְּרוּ bezeichnen zwei Güter, deren der Proph. als Hirt sie theilhaftig macht. וְיִמְכְּרוּ ist ein Ausdr. der jüngern Sprache. Zu וְיִמְכְּרוּ vgl. K. § 96 und 130, 6, es steht öfter so in enger Verbindung. In Folge der ihm übertragenen Hirtenthätigkeit vernichtet er »die drei Hirten« in einem Monat v. 8. Welche geschichtlichen Ereignisse der Verf. im Auge hat, wissen wir nicht, da uns die Geschichte der Zeit, um die es sich hier handelt, ganz unbekannt ist. Befinden wir uns in der Zeit der seleucidischen Herrschaft, so können wir bei den Hirten wohl nur an die Hohenpriester denken, und Wellh. hat daran erinnert, wie stark in den letzten Decennien vor Ausbruch des makkabäischen Kampfes der Wechsel in den Hohenpriestertum gewesen ist. Der Artikel in וְיִמְכְּרוּ ist jetzt ganz unverständlich, es ist nicht unmöglich, dass vorher etwas ausgefallen ist, in dem von diesen drei Hirten schon die Rede war. Köhl. Keil u. a. haben die Schwierigkeit freilich dadurch zu heben

über sie, und auch sie wurden meiner *überdrüssig*. ⁹Und ich sprach: ich mag euch nicht weiden: was stirbt, sterbe, was zu Grunde geht, gehe zu Grunde, und was übrig bleibt — einer fresse das Fleisch des andern. ¹⁰Und ich nahm meinen Stab »Huld« und zerbrach ihn, um meinen Bund zu vernichten, den ich mit allen Völkern geschlossen habe. ¹¹Da ward er jenes Tags vernichtet, und so erkannten denn die *Händler* der Schafe, die mich beobachteten, dass es Jahves Wort ist. ¹²Und ich sprach: ist es euch recht, gebt meinen Lohn, wenn nicht, so lasst es! Und sie zahlten dreissig Sekel als meinen Lohn.

gesucht, dass sie behaupten, dass der Artikel von הִירְשֵׁם hier nicht רִשָּׁם sondern nur den Genit. determinire: drei der Hirten, nämlich die v. 5 genannten, aber thatsächlich bleibt die Schwierigkeit doch, denn man fragt nun, warum drei, wenn es doch noch mehr waren. Jedenfalls zeigt das sofort folgende וְיִרְשָׁם, dass wir in 8b keinen unversehrten Text haben, denn weder hat בָּהֶם eine deutliche Beziehung, noch ist es zu verstehen, wie sich an die Vernichtung der drei Hirten sofort der Hinweis darauf anschliessen kann, dass der Proph. ihrer überdrüssig wurde. Wellb. hat daher vermuthet, dass vor וְיִרְשָׁם Verschiedenes ausgefallen ist, und ein Späterer vielleicht v. 8a in die Lücke gesetzt hat. רִשָּׁם ist *ἀρ. λεγ.* (doch vgl. Prv 2021) und sehr fraglich, denn das Verb. lässt sich nur in der Bedeut.: »reif sein, reif machen« nachweisen vgl. Levy Neuhehr. Lex. Geiger Urschrift S. 270 wollte רִשָּׁם lesen, wofür er sich auf Jer 314. 3132 be-ruft, aber mit Unrecht, denn Jer 314 steht רִשָּׁם mit בָּהֶם in der gewöhnl. Bedeut., in Jer 3132 aber ist wahrscheinlich רִשָּׁם zu lesen vgl. Giesebrecht zu der St. Ob vielleicht auch hier רִשָּׁם zu lesen ist? Mit den Verss. lässt sich leider nicht weiter kommen vgl. Vollers zu d. St. Der Proph. überlässt die Herde v. 9 ihrem Schicksal. Zum Impf. als Ausdr. dessen, was geschehen kann oder mag vgl. K. § 107, 4b. Weil der Proph. sie ihrem Schicksal d. i. dem Verderben überlassen will, zerbricht er den Stab »Huld« und hebt damit das Gut auf, in dem diese Huld zum Ausdr. kam, näm. den Bund mit allen Völkern v. 10. Eigentlich ist die Aufhebung der Berith ein Widerspruch, weil die Unauflöslichkeit zu ihrem Wesen gehört. Es ist daran zu denken, dass hier nicht im eigentl., sondern nur im bildl. Sinne von einer Berith die Rede ist. Wie der Bund Jahves mit den Thieren Hos 220 nichts anderes als den Friedenszustand andeuten will, in dem sie von den Thieren verschont sind, so auch hier der von Jahve mit den Völkern geschlossene Bund, er legte diesen die Verpflichtung auf, sich nicht an Isr. zu vergreifen vgl. Ez 3425. Offenbar ist an die umwohnenden Völker, die Philister, Idumäer, Ammoniter etc. gedacht, welche oft genug verheerend über das schwache Juda hereingebrochen sind. In v. 11 ist wieder wie in v. 7 nach LXX zu lesen וְיִרְשָׁם, denn die וְיִרְשָׁם können nicht וְיִרְשָׁם »die mich beobachtenden« genannt werden. Wenn Keil meint, der Proph. nenne so die auf Gottes Wort achtenden Glieder des Bundesvolks, so ist das jedenfalls unrichtig, denn וְיִרְשָׁם erkannten offenbar an dem Zerbrechen des Stabes und dem damit aufgehörenden Friedenszustand zwischen Juda und den umwohnenden Völkern etwas ihnen bisher Fremdes, nämlich, dass der Proph. nicht nach eigenem Belieben, sondern nach Gottes Auftrag handelt, dass Jahve hinter dem Proph. steht vgl. וְיִרְשָׁם v. 10. Wie v. 7 sind auch hier die Inhaber der Fremdherrschaft gemeint, welche an dem Verhältniss, in dem Juda zu den umwohnenden Völkern stand, lebhaft interessirt waren, und die wohl auch zu allen Zeiten ein scharfes Auge auf die religiösen Bewegungen und Kämpfe im Volk gehabt haben. Auch über die unsern vv. zu Grunde liegenden Ereignisse, darüber, auf welchem Wege der Proph. friedfertige Verhältnisse mit den Nachbarn angebahnt, und wie er sie wieder zerstört hat, wissen wir nichts. Vielleicht um die Schafe zur Ueberlegung und Erwägung dessen zu bringen, was sie an ihm als Hirten hatten, fordert er von ihnen seinen Hirtenlohn v. 12. Mit ihrer Gabe von 30 Sekeln beweisen sie, dass sie seine Thätigkeit nicht hoch werthen, denn offenbar

¹³Da sprach Jahve zu mir: wirf ihn in den *Schatz*, den kostbaren Lohn, den *du* gewertet bist von ihnen. Und ich nahm die dreissig Sekel und warf sie in den *Schatz* im Hause Jahves. ¹⁴Und ich zerbrach meinen zweiten Stab Verbindung, um so die Verbrüderung zwischen Juda und *Jerusalem* aufzu-

sind die 30 Sekel mit Rücksicht auf Ex 2132 gewählt: so viel betrug der Ersatz für einen erschlagenen Knecht, offenbar konnte man um diese Summe einen Sklaven haben. Zu כספך mit zu ergänzendem כסף vgl. K. § 134, 3 Anm. 3. Jahves Urtheil v. 13 über diese Undankbarkeit der Heerde gegen den Hirten kommt in dem Befehl zum Ausdr.: $\text{לֹא תִשְׁכַּח$. Was unter dem Töpfer zu verstehen ist, ist völlig unklar: Hgstb. meinte: »zum Töpfer sei so viel als »zum unreinen Ort«, denn der Töpfer, der für den Tempel arbeitete, habe seine Werkstatt im Thale Ben Hinnom, dem früheren Schauplatz des abscheulichen Molochdienstes, gehabt, wogegen schon Keil mit Recht auf Jer 191.2 hinwies; Keil selbst behauptete: »zum Töpfer werfen« sei eine sprüchwörtliche Redensart für missachtende Behandlung, aber weder lässt sich diese Behauptung irgendwie begründen, noch lässt sich von hier aus בְּיָדָאֲשֶׁר am Schluss des v. begreifen. Denn unmöglich kann der Schluss des v. besagen: ich warf den Lohn in das Haus Jahves, damit er von dort zum Töpfer gebracht würde (Hgstb.), aber ebenso wenig befriedigt Keils Erkl., dass der Töpfer, als ihm das Geld zugeworfen wurde, sich grade im Hause Jahves befand, denn wie stimmt das zu der andern Erkl. Keils, dass zum Töpfer werfen sprüchwörtl. Ausdr. für missachtende Behandlung sei? Welchen Zweck hätte auch die Hervorhebung eines derartigen rein zufälligen Umstandes? Offenbar ist לֹא תִשְׁכַּח zu lesen: אֲשֶׁר ist mit אֲשֶׁר verwechselt wie an andern Stellen, ein Irrthum, der insofern nahe lag, als der Uebergang des einen Consonanten in den andern zwischen zwei Vocalen sich mannigfach nachweisen lässt. Dass diese LA. alt ist, ergibt sich nicht nur aus Pesch. vgl. Trg. Jon., sondern vor allem aus Mt 273ff., denn diese Perikope ist offenbar die Folge der messian. Deutung unserer Stelle, und zwar spiegeln beide LA. לֹא תִשְׁכַּח und לֹא תִשְׁכַּח in ihr sich wieder. Die LA. des MT. ist aus der Reflexion hervorgegangen, dass, was für den Proph. zu gering ist, erst recht nicht für Jahve und seinen Schatz taugt. Es ist aber klar, dass nur bei dieser LA. לֹא תִשְׁכַּח das am Schl. des v. sich findende בְּיָדָאֲשֶׁר einen Sinn giebt. אֲשֶׁר ist ἀσ. λέγ. , denn Meh 28 ist der Text corrupt: es kann kaum etwas anderes als »Herrlichkeit« sein, so dass also לֹא תִשְׁכַּח ironische Bezeichnung des Lohnes ist. לֹא תִשְׁכַּח kommt nur in späterer Zeit vor, zuerst Jer 205 und Ez 2225. Statt לֹא תִשְׁכַּח will Wellh. mit Recht לֹא תִשְׁכַּח lesen, denn es handelt sich hier durchaus um das Verhältniss des Volkes zum Proph. Da viell. ursprüngl. nichts andres als לֹא תִשְׁכַּח geschrieben war — die Meša-Inschrift hat freilich auslautendes א in der 1. Pers. Perf., nicht aber die phönice. Inschriften vgl. Eschumnazar-Inschr. Z. 4 u. ö. — so ist diese LA. gar nicht als eigentl. Aenderung zu betrachten. Durch diese geringe Dankbarkeit hat das Volk sich der Hirtenthätigkeit des Proph. unwerth gemacht, und so zerbricht er auch den zweiten Stab, und damit bört das brüderl. Verhältniss zwischen Juda und Isr. auf. Dieser v. 14 zeigt, dass es unmöglich ist mit Bredenk. nach den Verss. לֹא תִשְׁכַּח zu vocalisiren, das nach Bredenk. nicht soviel wie »Bande«, sondern = »Schmerzen«, »Wehe« sein soll, wie schon die alten Ausleger in diesem zweiten Stab den Gegens. zum ersten gesehen haben. Denn wenn der erste Stab ein Gut abbildet, das durch Zerbrechen des Stabes dem Volke entzogen wird, so wird das auch beim zweiten Stab ähnlich sein, und da nun v. 14 ausdrückl. sagt, dass durch das Zerbrechen des Stabes die לֹא תִשְׁכַּח vernichtet wurde, so kann לֹא תִשְׁכַּח nur die Bedeut. »Verbindung, Eintracht« haben. Zum Plur. zur Bezeichn. des Abstr. vgl. K. § 124, 1b. Völlig räthselhaft ist das hier sich findende לֹא תִשְׁכַּח , das eben לֹא תִשְׁכַּח den Bestand Nordisraels vorauszusetzen scheint. Das ist aber anders. nach dem Inhalt unsers cap. unmöglich, denn dasselbe gehört zweifellos der nachexilischen Zeit zu. Stade hat sich dadurch zu helfen gesucht,

heben. ¹⁵ Und Jahve sprach zu mir: noch einmal nimm dir die Geräthe eines ruchlosen Hirten. ¹⁶ Denn siehe, ich will einen Hirten im Lande erstehen lassen: um das zu Grunde gehende wird er sich nicht kümmern, das *Verjagte* (?) wird er nicht suchen, das Zerbrochene wird er nicht heilen, das *Kranke* (?) wird er nicht pflegen, und das Fleisch des Feisten wird er essen
¹⁷ Wehe über meinen *ruchlosen* Hirten, der die Schafe verlässt, das Schwert

dass er חֲסִידֵי von der mess. Hoffnung auf die dereinstige Wiedervereinigung der Bruderstämme deutet und demnach das Zerbrechen dieses Stabes von der Ungiltigkeitserkl. dieser Hoffnungen versteht, aber diese Deutung ist sehr wenig wahrseinh., weil ja in diesem Fall es sich um gar kein reales gegenwärtiges Gut gehandelt hätte. Zwei codd. 62, 147, die nach Field der lucianesischen Recension angehören und nach E. Ranke (fragm. v. ss. ser. lat. antehier. ed. ² 1868; dem von ihm herausgegebenen Lateiner am nächsten stehen, haben חֲסִידֵי gelesen, und das würde in der That einen trefflichen Sinn geben: auch 129ff. u. 1414 zeugen von einem Gegensatz zwischen Jerusalem und dem Lande, das hier wie in diesen Stellen durch חֲסִידֵי bezeichnet wird. Wie der Proph. es zu Stande gebracht hat, dass der friedl. Zustand zwischen Juda und Jerus. ein Ende nahm, darüber fehlen uns alle Nachrichten. Noch einmal erhält der Proph. den Auftrag, eine Hirtenthätigkeit darzustellen, aber diesmal die eines thörichten Hirten v. 15, er soll damit hinweisen auf den thörichten Hirten, den Jahve über seine Heerde setzen und der diese Heerde zu Grunde richten wird v. 16. Wellhausen vermuthet in diesem Hirten Menelaus, während Bertholet (Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden 1896, S. 219) in ihm Aikimus sieht — weder die eine noch die andere Vermuthung lässt sich zur Gewissheit erheben. Die Darstellung in v. 16 ruht offenbar auf Ez 34. Da mit dem Verb. überall Singulare verbunden sind, so ist offenbar auch חֲסִידֵי zu lesen. Fraglich sind die beiden Wörter חֲסִידֵי und חֲסִידֵי. Jenes pflegte man meist als abstr. pro coner. zu fassen = die Zerstreuten, doch hat חֲסִידֵי lediglich die Bedeutung des Schüttelns, nicht aber die des Zerstreuens, Vertreibens, es lässt sich daher auch nicht durch veränderte Vocalisation helfen, so dass man mit Hitz. etwa חֲסִידֵי liest, ganz abgesehen davon, dass dies Niph. = חֲסִידֵי mehr als unwahrscheinlich ist vgl. K. § 66, 2 Anm. 1. H. Böhme Neh 1–6. S. 22 schlägt חֲסִידֵי vor, aber schwerlich ist das beabsichtigt, weil dadurch die den Schafen zu Theil gewordene Vergewaltigung nicht zum Ausdr. käme. Mit Rücks. auf Ez 34 könnte man an חֲסִידֵי denken, vielleicht, dass die beiden letzten Consonanten durch einen Abschreiber ausgelassen und der Rest חֲסִידֵי dann zu חֲסִידֵי geworden ist, das nach Meinung der Mass. doch wohl »das Junge« sein soll. חֲסִידֵי wird meist erkl.: das Feststehende d. i. das Gesunde, aber abgesehen von der eigenthüml. Art des Ausdr. erwartet man auch hier einen andern Begriff: nach dem Context und Ez 34 sollte ein Wort stehen, das einen der Pflege besonders bedürftigen Theil der Heerde bezeichnet. Ewald übers. daher »das Magere«, was sich aber sprachlich nicht rechtfertigen lässt. Nach Ez 34 könnte man etwa חֲסִידֵי denken, doch lässt sich die Stelle kaum noch sicher heilen, da auch חֲסִידֵי zweifelhaft ist, LXX scheint anders gelesen zu haben. Auch der Schluss des v. ist schwerlich in Ordnung. Gewöhnl. übers. man: und ihre Klauen zerreisst er, was Köhl. vom Essen des Klauenfettes verstehen wollte, eine höchst unwahrscheinliche Erkl. Ew. und Hitz. dachten an das Treiben durch steinige Gegenden, während v. Orelli nach Neumann es auf die Verstümmelung der Klauen bezog, sodass die Schafe sich nicht weit entfernen konnten, also fett wurden, aber nach dem vorhergehenden Glied ist weder die eine noch die andere Erkl. wahrscheinlich, jene Ew.'s auch kaum mit dem Wortlaut zu vereinigen. Es ist leider nicht mehr möglich mit unsern Mitteln festzustellen, wie dieser Schluss lautete. Mit v. 17 beginnt die Drohung gegen diesen bösen Hirten, der noch in Thätigkeit befindlich gedacht ist, damit kommt dies ganze Stück zu seinem Ziel, auf das hin es von Anfang an angelegt ist. Syr. übers.

komme über seinen Arm und sein rechtes Auge, sein Arm soll verdorren und sein rechtes Auge soll erlöschen.

13 ⁷Schwert, auf wider meinen Hirten und wider den Mann, der mir nahe steht, spricht Jahve der Heerschaaren. *Ich werde* den Hirten schlagen, dass die Schafe sich zerstreuen, und kehre meine Hand gegen die Kleinen. ⁸Und dann, spricht Jahve, werden im ganzen Land zwei Drittel vernichtet, vergehen, und das letzte Drittel wird darin übrig bleiben. ⁹Und ich bringe das Drittel in das Feuer und schmelze es, wie man Silber schmilzt, und läutere es, wie man Gold läutert, es wird meinen Namen anrufen, und ich werde es erhören; ich sage: mein Volk ist es, und es wird sagen: Jahve, mein Gott.

im Beginn von v. 17 wie v. 15, als hätte er ⁷שׁוֹרֵץ ⁷נִיְיָ gelesen, und in der That ist das wohl die ursprüngl. LA., obgleich auch der MT. einen treffenden Sinn giebt, und es an analogen Ausdrücken nicht fehlt vgl. Job 134, letztere Stelle legt sogar den Ged. nahe, dass ⁷שׁוֹרֵץ hier substantivisch steht, so dass das ⁷נִיְיָ zu beurtheilen ist wie das ⁷נִיְיָ in ⁷נִיְיָ vgl. K. § 90, 3a, doch vgl. ⁷נִיְיָ in 137. Wegen v. 17b wollte Stade nach Vorgang von Dathe u. a. ⁷נִיְיָ st. ⁷נִיְיָ lesen, aber so bestechend diese Aenderung ist, ist sie doch schwerlich zutreffend. Da kein Zweifel darüber obwalten kann, dass der zu c. 114ff. gehörige Schluss in 137—9 vorliegt, so wird dadurch unser ⁷נִיְיָ geschützt vgl. auch Jer 5037f. und Giesebrecht zu d. St. Wie sonst bei Präpos., die eine Bewegung ausdrücken, das Verb. nicht zum Ausdr. kommt, so auch hier vgl. Jer 5037. Hos 81 u. ö. Das Schwert kommt beispielsweise als Strafwerkzeug in Betracht, und so begreift es sich, dass in 17b von einem Verdorren des Armes und Erlöschen des Auges die Rede ist.

Wie schon gesagt, bilden 13, 7—9 den Abschluss von 114ff., worauf Ewald zuerst aufmerksam gemacht hat. Die vv. stehen jetzt ohne Zusammenhang mit 121—136: weder ist in diesen vv. von einem Hirten die Rede, noch ein Anlass erkennbar, der die Drohung 137 begreiflich macht. Auch erwartet man nach 136 nicht eine Drohung, die vv. 1210ff. bringen das mit 121 begonnene Stück zu einem guten Abschluss. Ebenso wenig können die vv. aber Einleitung zu c. 14 sein (Keil) vgl. zu c. 14. Andererseits erwartet man nach 1117 noch einige vv., nicht nur um desswillen, weil wir jetzt eine mit einer Gerichtsweissagung schliessende Prophetie haben, was zwar nicht unmöglich, aber neben 9. 10, 121—136 u. c. 14 nicht gerade wahrscheinlich ist, sondern auch deshalb, weil man nach 118ff. einen Hinweis darauf erwartet, welche Folgen das Gericht über den Hirten für die Herde hat. Dieser findet sich jetzt in 137—9. Wie diese vv. von 114—17 losgetrennt und hinter 136 verschlagen sind, vermögen wir natürlich nicht anzugeben, aber das kann doch kein entscheidender Grund gegen die Verbindung beider Stücke sein, für die sonst so vieles spricht. Wollte man 137ff. hier nicht anfügen, müsste man es als selbständiges, aber verstümmelt erhaltenes Stück ansehen, denn das Gericht, von dem 137. 8 reden, muss doch irgendwie motivirt gewesen sein, eine Motivirung, die kaum viel anders gelautet haben kann als die, die jetzt in 1116 vorliegt. Endlich hat schon v. Ortenberg darauf aufmerksam gemacht, dass 1116 und 137 sich einander entsprechen wie Ez 344 u. 5, so dass auch von dieser Seite die Zusammengehörigkeit sich wahrscheinlich machen lässt.

Auffallend ist die Bezeichnung des Hirten in 13, 7 als ⁷נִיְיָ ⁷נִיְיָ 'mein Angehöriger', viell. ist das ein Beweis dafür, dass unter ⁷נִיְיָ an einen Hohenpriester zu denken ist. Zu dem stat. constr. ⁷נִיְיָ ⁷נִיְיָ vgl. ⁷נִיְיָ ⁷נִיְיָ Dtn 338. K. § 130, 5, und zu ⁷נִיְיָ mit dem Ton auf ultima vgl. K. § 72 Anm. 3. ⁷נִיְיָ findet sich in Lev 521. 1820. 1911. 15. 17. 2514f. Neben ⁷נִיְיָ ist ⁷נִיְיָ als Anrede an ⁷נִיְיָ höchst auffallend, wahrscheinlich ist ⁷נִיְיָ zu lesen, das nicht nur durch Mt 2631, sondern auch durch die codd. 22. 42. 106 gestützt wird; auch ⁷נִיְיָ lässt auf ⁷נִיְיָ schliessen. Hitz. Keil u. a. haben im Schluss des v.

12 Ausspruch des Wortes Jahves über Israel.

¹Spruch Jahves, der den Himmel ausbreitet und die Erde gründet und des Menschen Geist in seinem Innern bildet: ²Siehe ich mache Jerusalem zum Taumelkelch für alle Völker ringsum, und auch *Juda* wird bei der Belagerung

eine Verheissung gesehen: während Jahve die Fetten und Starken der Heerde ihrem Schicksal überlässt, wendet er dagegen seinen Arm gegen die Geringen. Aber diese Auffass. ist unstatthaft, denn 1) wird weder in dem Satz *וַיִּשְׁפֹּךְ יְהוָה*, noch auch 119 zwischen den einzelnen Theilen der Heerde unterschieden, sondern die ganze Heerde wird vom Gerichte ereilt um ihrer Undankbarkeit willen, und *וְעַל כֵּן* lässt sich an keiner Stelle von dem Zuwenden der Huld Jahves nachweisen, auch Jes 125 nicht, vielmehr bezeichnet es das strafende Einschreiten Jahves: Jahve kehrt sich wider die *בְּנֵי*, die demnach als mit *וַיִּשְׁפֹּךְ* identisch gedacht sind (Köhl. u. a.). Da Jer 49²⁶. 50⁴⁵ von *וַיִּשְׁפֹּךְ* die Rede ist, so ist vielleicht auch hier so zu vocalisiren, da *בְּנֵי* sich sonst nicht findet. v. 8 giebt die weitere Ausführung zu v. 7: zwei Drittel der Heerde gehen zu Grunde, werden vernichtet, nur ein Drittel bleibt übrig. Natürl. kann *עַל כֵּן* nicht die ganze Erde (v. Hofm. u. a.), sondern nur Palästina sein vgl. 149. 10. Zu *וְעַל כֵּן* vgl. Dtn 21¹⁷. II Reg 29: eigentl. bezeichnet es nur das Doppelte; dass es hier = zwei Drittel ist, geht aus dem folgenden *וְהַחֲלִיטָהּ* hervor. *וְעַל כֵּן* näher: nicht nur aus dem Lande ausgerettet, etwa durch die Gela, sondern überhaupt vernichtet. Aber auch das letzte Drittel soll noch einmal in das Feuer und wie Gold im Feuer des Gerichts geläutert werden v. 9. Zu dem Ged. vgl. Jes 613. Ez 512. Zum Bild des Läuterns vgl. Jes 125. Jer 96 u. 5. Zu v. 9b vgl. Hos 22^{2ff.}, besonders 225: wahrscheinlich hat der Proph. diese Stelle im Auge, nur so begreift es sich, dass die früheren Bilder hier ganz verlassen sind.

3. c. 12, 1—13, 6.

c. 12, 1. Alle Völker der Erde versammeln sich wider Jerusalem, auch Juda ist unter den Belagernden. Jahve schlägt aber die Rosse der Heiden mit Blindheit und die Reiter mit Wahnsinn. Juda macht er wie ein Feuerbecken beim Holz und wie eine brennende Fackel bei Garbenhaufen, sie fressen dann nach rechts und links alle Völker ringsum, Jerus. aber bleibt ruhig an seiner Stelle. So hilft Jahve dem Hause Juda zunächst. Zu der Ueberschr. *וְעַל כֵּן* vgl. zu 91. Durch das hinzugefügte *וְעַל כֵּן* soll vielleicht unser Stück vom vorhergehenden, das sich gegen Javan bezw. gegen Assur und Aegypten wendet, unterschieden werden. Thatsächl. spielen auch in dieser Weiss. die Heiden eine sehr erhebl. Rolle: von ihrem Ansturm gegen Jerus. und ihrer Vernichtung vor dieser Stadt nimmt der Verf. seinen Ausgangspunkt. Zu dem vorangestellten *וְעַל כֵּן* vgl. Ps 1101. Num 243. 15. II Sam 231. Zu v. 1b vgl. Jes 425. Jerus. wird für alle Völker ringsum zum Taumelkelch v. 2, d. h. Jerus. lockt diese Völker an, wird aber zugleich für sie die Ursache ihres Verderbens, wie das im Folgenden v. 4ff. ausgeführt wird. *וְעַל כֵּן* ist hier nicht »Schwelle« sondern »Becher«, »Becken«, das Bild hat seine Analogie an Hab 216. Jes 511^{1ff.} u. a. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese ganze Anschauung von den um Jerus. versammelten Heiden, die hier ihren Ausgang finden, auf Ez 38f. zurückgeht vgl. Meh 411, mit einem Wort also, dass wir hier ein Stück apokalyptischer Eschatologie vor uns haben, welche von theologischen Ideen ihren Ausgangspunkt nimmt, nicht aber von geschichtl. Verhältnissen wie die Prophetie: letzteres lag noch in c. 9—11 vor, wo die Griechen bezw. Assur und Aegypten die zu bekämpfenden Feinde waren. v. 2b übers. Hitz. *וְעַל כֵּן* für Juda und erkl.: auch für Juda wird Jerus. zum Taumelbecken, aber dem widerspr. das Folgende, nach dem Juda und die Heiden einander entgegengesetzt werden vgl. v. 4. 6. Köhl. fand hier den Ged.: Juda werde, um Jerusalems Mauern gelagert, von den Heiden mit belagert werden, er

von Jerusalem sein. ³Und an jenem Tage mache ich Jerusalem zu einem Hebestein für alle Völker, *alle die ihn aufheben, werden sich verwunden*, und alle Völker der Erde werden sich wider es versammeln. ⁴An jenem Tage, Spruch Jahves, schlage ich jedes Ross mit Entsetzen und seine Reiter mit Wahnsinn, aber über das Haus Juda halte ich meine Augen offen, und alle Rosse der Heiden schlage ich mit Blindheit. ⁵Dann werden die *Gaue* Judas in ihren Herzen sprechen: *den* Bewohnern Jerusalems durch Jahve der Heerschaaren, ihren Gott. ⁶An jenem Tage mache ich die *Gaue* Judas gleichsam zu einem Feuerkessel in einem Holzhaufen, wie zu einer Fackel bei

übers.: und auch um Juda wird (Belagerung) sein bei der Belagerung von Jerus., vgl. ähnl. Kuiper S. 39f., aber 1) widerspr. das dem Context, nach dem offenbar Juda als in derselben Lage wie die Heiden befindlich gedacht ist, nur freilich von Jahve in entgegen gesetzter Weise behandelt, 2) wäre die Art des Ausdrucks auch eine ausserordentlich geschraubte; und 3) dürfte doch das Subj. zu וְיִהְיֶה , der eigentl. Hauptbegriff, nicht bloß ergänzt werden. Das gilt auch gegen Keil, der nicht וְיִהְיֶה ergänzen will, sondern aus dem Vorhergehenden: das was über Jerus. ergeht. Rosenm. Ew. u. a. wollten deshalb וְיִהְיֶה mit לְיָדָם in der Bedeut.: »obliegen« fassen, aber auch so bleibt der Ausdruck bedenklich. Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn man mit Geiger Urschr. S. 58 לְיָדָם vor וְיִהְיֶה tilgt: er erinnert daran, dass das Targ. לְיָדָם völlig ignorirt, und dass es hier lediglich eingefügt sei, um den Zwiespalt zwischen Juda und Jerus. zu tilgen. So ist der Satz klar: und auch Juda wird bei der Belagerung wider Jerus. seine, so kommt auch וְיִהְיֶה allein zu seinem Recht, hatte doch 2a weniger sein Angenmerk auf Jerus. als vielm. auf die von allen Seiten wider Jerus. anstürmenden Feinde gerichtet, daher 2b: auch Juda wird dabei sein vgl. für diese Erkl. auch c. 1411. Dieser Ged. ist unserm Verf. eigenthümlich: weder Ez 38f. noch Meh 41ff. bilden eine Analogie dazu, er wird demnach wohl in den Zeitverhältnissen begründet gewesen sein, es muss zeitweise eine starke Spannung zwischen Jerus. und dem Lande bestanden haben. In v. 3 tritt an die Stelle von לְיָדָם das Bild des הַיָּסֵדִים אֶבֶן , wahrscheinlich ist mit Hier. daran zu denken, dass die palästin. Jugend durch Aufhebung schwerer Steine ihre Kraft zu heben und zu stählen suchte, das Bild würde die Anstrengungen der Heidenwelt, den Stein zu heben d. h. Jerus. zu erobern, darstellen. Der sofort folgende Satz würde die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen herausheben, freilich bietet er die doppelte Schwierigkeit, dass man vor וְיִהְיֶה einen derartigen Satz nicht erwartet, insofern 3b doch enger mit 3a.α zusammengehört, und dass das Verb. וְיִהְיֶה niemals die zufällige Verletzung, sondern immer das beabsichtigte Ritzen, Einschneiden bezeichnet. Ich vermuthet, dass dieser Zwischens. vielleicht Glosse eines Späteren ist, wofür sich auch וְיִהְיֶה geltend machen lässt, das auf וְיִהְיֶה geht, während das Suff. in וְיִהְיֶה sich doch offenbar auf אֶבֶן bezieht. Es ist übrigens beachtenswerth, dass an die Stelle von בְּיָמֵינוּ , das zu der Annahme verleiten könnte, als habe der Verf. doch bestimmte Völker im Sinne, hier וְיִהְיֶה d. i. die ganze Heidenwelt tritt, die in v. 4 wie in 105 vgl. zu d. St. als die auf Rossen Reitenden gedacht sind, das Ross vertritt die antitheokrat. Kriegsmacht. Vielleicht hat dem Verf. Dtn 2828 im Sinne gelegen, wo alle drei Subst. וְיִהְיֶה , וְיִהְיֶה und וְיִהְיֶה sich finden. Ueber Juda will Jahve seine Augen aufthun, d. h. sie mit behütender Fürsorge umgeben, vgl. I Reg 829. Ps 328 u. ö., doch vgl. zum folgenden v. Die vv. 5. 6 bringen zu diesem Satz die Ausführung: schon daraus, nicht minder aber aus der Vergleichung mit v. 2 ergibt sich, dass וְיִהְיֶה st. וְיִהְיֶה zu lesen ist: die Judäer sind mit den Heiden die Belagernden; plötzlich aber tritt die Wendung ein: die Judäer wenden sich gegen die Heiden und vernichten dieselben mit Jahves Hilfe; es ist völlig undenkbar, dass nur die Fürsten Judas bei diesem Kampfe betheiligt gedacht sind vgl. v. 7. Wodurch

Garben, so dass sie rechts und links alle Völker ringsum fressen, Jerusalem aber bleibt auch ferner an seiner Stätte *in Jerusalem*. ⁷Dann hilft Jahve den Zelten Judas zuerst, damit das Rühmen des Hauses David und das Rühmen der Bewohner Jerusalems gegen Juda nicht zu gross werde.

⁸An jenem Tage schirmt Jahve die Bewohner Jerusalems, und wer unter ihnen wankt, wird an jenem Tage dem David gleich, und das Haus David wird

diese veränderte Stellung Judas zu Jerus. und der Heidenwelt bedingt ist, ist bei dem jetzigen Text nicht zu erkennen, ob vielm. in v. 4 urspr. stand, wie man schon vorgeschlagen hat: וְיָלֵךְ בֵּית יְהוּדָה אִתָּךְ אִתָּךְ אִתָּךְ. Der Ged. würde dann also v. 4 der sein: während Jahve es dahin bringt, dass die Heiden blind in ihr Verbängniss laufen, macht er andererseits der Verblendung Judas, in der befangen sie sich den Heiden bei der Belagerung Jerus.'s angeschlossen haben, ein Ende. Welcher Ged. freilich die Gane Judas bewegt, ist nicht mehr festzustellen. Gewönlh. übers. man: Stärke sind mir die Bewohner Jerus.'s (Köhl. Keil u. a.), man nimmt אִתָּךְ = אִתָּךְ, aber diese Erkl. verstösst gegen den Context vgl. v. 2 u. v. 7, auch keine der Verss. hat hier ein Subst. gelesen, sondern vielm. ein Verb., sei es eine Ableitung von אִתָּךְ (Aqu.), sei es eine solche von אִתָּךְ (LXX Trg.). Letzteren schliessen sich Stade u. a. an, wenn sie אִתָּךְ, oder nach aramäischer Art אִתָּךְ (für אִתָּךְ) lesen, zum Impf. vgl. K. § 107, 4 und zu אִתָּךְ vgl. 1010; für אִתָּךְ → schlägt Stade nach Trg. אִתָּךְ vor: möchte ich doch den Bewohnern Jerus.'s genügen können durch Jahve ihren Gott. Aber es lässt sich nicht läugnen, dass man für den Begr. der Hülfe ein anderes Verb. erwartet; Hitz. wollte lesen: אִתָּךְ אִתָּךְ st. אִתָּךְ → ob die Bewohner Jerus.'s wohl gewimmert haben zu Jahve ihrem Gott: aber weder inhaltlich, noch sprachlich ist der Satz ohne Bedenken, אִתָּךְ, namentlich mit א, wäre höchst auffallend, und was sollte diese Frage im Zusammenhang? v. 6 Jahve bewirkt dann, dass Juda die Heiden vernichtet: letztere stehen so wehr- und hilflos den Judäern gegenüber wie das Holz dem Feuer und die Garbe der Fackel. Jerus. aber bleibt ruhig an seiner Stelle vgl. v. 14 u. Jo 420. Das am Schluss sich findende אִתָּךְ fehlt mit Recht in vielen codd. sowohl der Lucianischen Recens. als in jenen, welche dem von Ranke herausgegeb. alten Lateiner nahestehen, ebenso im Syrohexapl. v. 7 ist als Forts. von v. 5. 6. auffallend. Wellb. hebt mit Recht hervor, dass vorher von einer Bedrängniss Judas nicht die Rede war, im Gegentheil: Juda errettet Jerus. Hier erfährt Juda zuerst Hilfe und dann Jerus., damit sich nicht das Davidhaus und Jerus. zu sehr überhebe. Schon Wright vgl. p. 369. 371 hat darauf hingewiesen, dass unser v. eine Weiss. auf die makkabäischen Zeiten ist. Dasselbe kann aber nicht von den vorhergehenden vv. gelten; weder ist hier irgend etwas von Religionsverfolgungen angedeutet, noch haben sich die Makkabäer zuerst aus Hass gegen Jerus. den Heiden angeschlossen, noch kann man überhaupt die Makkabäer als die Juden des platten Landes im Gegens. zu den Jerusalemiten ansehen. Das sind die Gründe, wesswegen Wellb. in v. 7 eine Interpolation aus makkabäischer Zeit vermuthet. Zu אִתָּךְ als »Rühmen« vgl. Jes 1012; dass übrigens אִתָּךְ weder hier noch v. 4 sicher in die vorexil. Zeit weist und einen König voraussetzt, beweist v. 12ff., wo אִתָּךְ nicht anders erscheint als Esr 83. IChr 31ff.

c. 12, 8—14. An jenem Tage beschirmt Jahve die Bewohner Jerusalems, der Strauchelnde wird wie David und Davids Haus wie Gott und wie der Engel Gottes an ihrer Spitze. An jenem Tage sucht Jahve alle Heiden, die wider Jerus. gezogen sind, zu vernichten, aber über Davids Haus und Jerus.'s Bewohner giesst er den Geist der Gnade und des Flehens aus, sie schauen auf den, den sie durchbohrt haben, und klagen um ihn, wie man um den Erstgeborenen klagt, alle stimmen dann die Totenklage an.

Es ist beachtenswerth, dass jeder Gedankenfortschritt in dieser Weiss. c. 12, 1 bis 13, 6 durch אִתָּךְ אִתָּךְ eingeleitet wird. v. 8 setzt den Ged. von v. 6 fort: während Jahve über die Heiden die Vernichtung und zwar durch die Judäer bringt, beschirmt er

wie Gott und der Engel Jahves an ihrer Spitze. ⁹Und an jenem Tage suche ich alle Völker zu vernichten, die wider Jerusalem gekommen sind. ¹⁰Und ich giesse über das Haus David und über die Bewohner Jerusalems einen Geist der Gnade und des Flehens aus, und sie blicken hin *auf*, den sie durchbohrt haben, und klagen um ihn, wie man um den Einzigen klagt, und

die Einwohner Jerus.'s und macht selbst die Strauchelnden unter ihnen zu Helden wie David. Zu **בְּיָמָיו** vgl. 915 **יָמָיו**. Das hier sich findende **בְּיָמָיו** kann nicht den jeweiligen König selber bezeichnen, denn offenbar gebraucht der Verf. nicht ohne Grund immer **בְּיָמָיו**, vielm. ist es offenbar Bezeichnung für die jeweilige Regierung vgl. Ps 122 (Wellb.) und schliesst sich mit **יְהוָה יִשְׁעוֹ** eng zusammen: die ganze Bevölkerung, Obrigkeit und Unterthan; in keinem dieser Stücke von c. 9 ab wird jemals der König erwähnt. Zu **בְּיָמָיו** vgl. 11Sam 17s. 18s, und zu dem ganzen Versgliede vgl. Jo 410. Zu **בְּיָמָיו** vgl. **אֶל גִּבּוֹרֵי** Jes 9s, und zu **בְּיָמָיו** vgl. Ps 34s. 35sf. v. 9 bildet den Gegens. zu v. 8: offenbar werden die zu Helden gewordenen Einwohner Jerus.'s als an der von Jahve erstrebten Vernichtung der Heiden betheiligt gedacht. v. 10 betont, wie diese durch die Heiden über Jerus. gekommene Noth Obrigkeit und Unterthanen zur Einkehr und zur Busse bringen wird, denn sie haben in der Vergangenheit durch einen von ihnen verübten Justizmord eine schwere Schuld auf sich geladen. Auch bei Ezechiel folgt auf die Besiegung Gogs die Ausgiessung des Geistes vgl. 3929 vgl. Jo 31, das Eigenthüm. unserer Stelle ist aber dies, dass hier ebenso wie vorher (vgl. die Stellung Judas zu Jerusalem) zeitgeschichtliche Momente in das eschatologische Gemälde hineingezogen werden, ohne dass wir freilich in der Lage sind anzugeben, worauf sich v. 10 bezieht. **יָמָיו** insofern sie der Gnade Gottes zur Vergebung ihrer schweren Schuld bedürfen, nicht aber „Geist der Rührung“, insofern die Gnade Gottes ihre Herzen rührt, und **יָמָיו** insofern sie um **יָמָיו** flehen. **יָמָיו** findet sich zuerst zweimal bei Jer.; **יָמָיו** bei Ez 3929. Jo 31.2, beide Ausdr. weisen also in spätere Zeit. Sehr schwierig ist der folgende Satz: **יָמָיו אֶל אֲשֶׁר יִשְׁעוֹ**. Zunächst kann darüber kein Zweifel sein, dass Subj. in **יָמָיו** und **יִשְׁעוֹ** offenbar dieselben sind, näml. **יָמָיו** und **יִשְׁעוֹ**. Aber daraus folgt nicht mit völliger Sicherheit, dass die gegenwärtige Generation auch thatsächlich den Frevel begangen hat, es ist auch denkbar, dass diese, in Einheit mit ihren Vätern gedacht, die den Frevel vollführten, diese Blutschuld noch auf sich lastend glaubt vgl. 11Sam 21ff. (Wellb.). **אֶל** könnte nur auf Jahve gehen, wie aber kann von ihm ausgesagt sein, dass man ihn durchbohrt habe? Köhl. Keil u. a. haben zur Erkl. 1113 herangezogen: die schnöde Werthächtung des von ihm bestellten Heilsmittlers gilt als ihm selbst widerfahren. Aber dabei ist 1) die Identität des Verf. von c. 11 ff. und c. 12 vorausges., was mindestens fraglich ist, und 2) rechtfertigt 1113 keineswegs unsern Ausdruck, selbst wenn **יָמָיו** dort ursprüngl. Text wäre: wie hätte ein derartiges Geschieh des Hirten, das ihm die Heerde bereitet, in c. 11 unerwähnt bleiben und hier gleichsam nur nebenbei nachgetragen werden können? Es kommt dazu, dass hernach der von den Einwohnern Jerus.'s Vergewaltigte deutlich von dem Sprechenden unterschieden wird. Deshalb haben Ewald u. a. mit vielen codd. **אֶל** lesen wollen, aber mit Unrecht, denn die LA. der codd. ist offenbar nur von der Verlegenheit eingegebene Conject., die sich aber um so weniger empfiehlt, als **אֶל** bzw. **אֶל** **אֶל** **אֶל** unhebr. ist. Eine ganze Reihe von codd. der lucianischen Recension (22. 36. 51. 62. 147 u. a.) haben übers. **ἐς ὃν ἐξέρρησας** vgl. Joh 1937, sie scheinen demnach **אֶל** gelesen zu haben. Hitz. u. a. haben zwar bestritten, dass dieser Uebers. ein andrer Text zu Grunde liege, er sei einfach durch Auslassung von **אֶל** zu stande gekommen, aber weist nicht **ἐς** mit Nothwendigkeit auf unser **אֶל**? Es ist jedoch zugestehen, dass auch mit **אֶל** nicht viel anzufangen ist, denn man müsste nothwendig **אֶל** vor **אֶל** tilgen, um einen erträglichen Text zu gewinnen. Vielleicht liegt hier eine Lücke im MT. vor und zwar so, dass von dem einst auf **יָמָיו**

sind bitterlich betrübt, wie man über den Erstgeborenen betrübt ist. ¹¹An jenem Tage wird die Klage in Jerusalem gross sein wie die Klage um Hadadrimmon

folgenden Text nur אֶל־אֵל als Trümmer geblieben sind (Wellh.). Jedenfalls darf für die Beibehaltung des MT. und gegen die eben vertretene Auffassung nicht geltend gemacht werden, dass es ja »se ganz ungewiss bliebe, wer gemeint sein soll, da der אֶל־אֵל von israelitischer Hand viele waren« (Hitz. vgl. Köhl.), denn weder trifft die Vorauss. zu, dass wir die Mittel besitzen, überall die zeitgeschichtl. Verhältnisse einer Weiss. zu erkennen, noch erfahren wir bei der von Hitz. Köhl. u. a. vertretenen Erkl. wirklich mehr als bei der vorher geltend gemachten. Zu אֶל־אֵל mit אֵל im geistigen Sinn vgl. Ps 34^a, hier von dem demüthigen, bussfertigen Sehen d. h. sich Erinnern; אֶל־אֵל eig. durchbohren, hier wie der Context zeigt = tödten. Die Klage um den Einzigen bzw. den Erstgeborenen zeigt die Grösse ihres Schmerzes vgl. Am 810. Zum Inf. אֶל־אֵל als Forts. des verb. finit. hes. in der späteren Sprache vgl. K. § 113, 4, es ist aus dem Vorhergeh. אֶל־אֵל das entsprechende Obj. zu ergänzen; andere denken an אֶל־אֵל Jes 224. v. 11 führt den Ged. von v. 10 weiter aus. Gewöbnl. sieht man in אֶל־אֵל den Namen einer Oertlichkeit und zwar jener, bei der Josia fiel, so dass also אֶל־אֵל die allgemeinere Ortsangabe ist, und man pflegt diese Erkl. durch Hinweis auf Hieron. zu stützen, der das zu seiner Zeit vorhandene Maximianopolis mit Adadremmon identificirt, freilich giebt er seine Quelle nicht an, aus der er erfahren haben will, dass Maximianopolis einst Adadremmon genannt sei. Die Behauptung des Hier. ist wahrscheinlich veranlasst durch die ihm als sicher feststehende Meinung, dass v. 11 sich auf die Klage um Josia beziehe. Gegen sie muss sehen dies im höchsten Masse bedenklich machen, dass der Chald. offenbar von einer derartigen Oertlichkeit nichts weiss, sonst hätte er sie sicher mit dem Tode des Josia in Verbindung gesetzt. Wellhausen hat es auch wahrscheinlich gemacht, dass der alte Name von Maximianopolis vielmehr Legie war, und dies Legie dem alten Megiddo entsprach, wofür sowohl die Lage spricht als auch die Thatsache, dass »die grosse Ebene von Legie« identisch ist mit »der Ebene von Megiddo«. Wenn man in neuerer Zeit des Hier. Behauptung meint durch den Hinweis auf die Oertlichkeit Rummäne stützen zu können, so ist dagegen geltend zu machen, dass der Name keineswegs auf Identifikation mit Hadadrimmon weist, denn Rummäne kann jede Oertlichkeit heissen, we ein אֶל־אֵל d. i. ein Granatbaum steht oder gestanden hat. Die Hauptsache aber ist, dass die Vorauss. des Hier. gradezu unmöglich ist: die Tottenklage um Josia kann nur in Jerus., nicht aber in Megiddo gehalten sein, denn die geschlagenen Judäer flohen vom Schlachtfelde mit der Leiche des Königs II Reg 232f. Es wird daher diese schon von Trg. und Pesch. vertretene Beziehung von אֶל־אֵל auf die Tottenklage um Josia aufzugeben sein, offenbar bezeichnet אֶל־אֵל nicht den Ort der Klage, was neben dem folgenden אֶל־אֵל an sich schon auffallend wäre, sondern das Obj. derselben. Baudissin stimmt dem zu, bleibt aber dennoch dabei, אֶל־אֵל als Ortsnamen anzusehen: er komme hier als Unglücksstätte in Betracht, aber 1) ist dann die Ortsbestimmung am Schl. des v. überflüssig, nimmt doch auch B. an, dass die Klage in Jerus. gehalten wird; 2) fragt man verwundert, warum doch der Verf. sich so wunderbar ausdrückt, da doch die Nennung des Königs viel näher liegend und treffender war, insofern ja nicht die Niederlage überhaupt, sondern grade der Tod des Königs der grösste Schmerz war; 3) fehlt uns auch jede Möglichkeit, diese Vermuthung, dass Hadadrimmon der Ort jener verhängnissvollen Schlacht war, zu begründen, wie schon oben bemerkt. Hitz. und Movers haben אֶל־אֵל von der Klage um den Adonis verstanden, der vom Eber zum Tode verwundet wurde (Macrob. 1, 21) und in dessen Cultus die Tottenklage (Ez 814) eine Rolle spielt. Demgegenüber hat Baudissin behauptet, dass diese Auffassung an dem Namen אֶל־אֵל scheitere, denn אֶל־אֵל sei identisch mit dem assyrischen Luftgott Ramman, der sich als solcher auch für Syrien und Phönicien nachweisen lasse. Aber dieser Nachweis beruht auf Verkenennung der von Baud.

in der Ebene Megiddo. ¹²Und es klagt das Land, alle Geschlechter besonders, das Geschlecht des Hauses David besonders und seine Weiber besonders, das Geschlecht des Hauses Nathan besonders und seine Weiber besonders. ¹³Das Geschlecht des Hauses Levi besonders und seine Weiber besonders, das Geschlecht Šim'eī besonders und seine Weiber besonders, ¹⁴alle übrig gebliebenen Geschlechter besonders und ihre Weiber besonders.

e. 13 ¹An jenem Tage wird dem Hause David und den Bewohnern Jeru-

angezogenen griech. Glossen bei Hesychius und Stephanns Byz., wir haben also keinen Grund, die offenbar von der Tradition angenommene Identifizierung des zweiten Theils dieses Namens mit dem hebr. Namen für den Granatbaum abzulehnen, zumal »die Granate in der ganzen alten Welt eine gewisse Heiligkeit hatte, die sie wohl für den Adonis eignet«, und die Zusammenstellung der Gottheit mit dem Baume hat auch sonst ihre Analogien. גִּזְרִי und גִּזְרִי , גִּזְרִי etc. vgl. m. Archaeologie II, 11. Wenn Baud. aber betreffs des ersten Theils des Namens behauptet, dass derselbe vielmehr eigentlich גִּזְרִי lautet, so ist auch das nicht richtig, vielmehr unterliegt es gar keinem Zweifel, dass גִּזְרִי eine Bezeichnung des aramäischen Baal ist, wie das namentlich Nöldeke durch Verweisung auf Assemani dargethan hat vgl. den Index der Bibl. orient. I unter Baradatus. Es kann demnach nur die Frage sein, ob die Verbindung des גִּזְרִי mit גִּזְרִי die Beziehung auf Adonis unmöglich macht, und diese Frage muss verneint werden, die Beziehung ist möglich, nicht minder die Verehrung des Adonis in der Ebene von Megiddo. Andererseits muss freilich zugegeben werden, dass wir sonst von einer Klage um Hadadrimmon nichts wissen vgl. Baudissin Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 295 ff. u. Wellhausen in Gött. gelehrte Anzeig. 1877 S. 185 ff. v. 12—14 führen den Ged. von v. 11 weiter aus: die Klage wird eine allgemeine sein, aber kein wüstes wirres Durcheinander, sondern jedes Geschlecht wird für sich, getrennt von den Weibern, seine Klage erheben. Die Breite und Formelhaftigkeit der Darstellung ist für ein prophet. Stück besonders auffallend, »es zeigt sich darin die Vorliebe für Anordnung von Feierlichkeiten und Aufzügen, die besonders in der Chronik ihr Spiel treibt« (Wellh.). Wer die hier genannten גִּזְרִי und גִּזְרִי waren, wissen wir nicht, Wellh. vermutet, dass es nicht wirtl. zur Zeit des Verf. gebräuchliche Geschlechtsnamen, sondern künstlich erfundene Bezeichnungen gewisser Stände z. B. des Standes der Schriftgelehrten sind. Aber es ist keineswegs unwahrscheinlich, dass auch hier gewisse Zeitverhältnisse auf die Darstellung von Einfluss gewesen sind. Zu $\text{גִּזְרִי גִּזְרִי גִּזְרִי}$ im distribut. Sinne vgl. K. § 123 d 2.

e. 13, 1—6. Dann eröffnet sich für das Haus David und die Bewohner Jerus.'s eine Quelle zur Entsündigung und Reinigung. Jahve vernichtet die Götzen und entfernt die Proph. und den Geist der Unreinigkeit aus dem Lande. Tritt einer noch als Proph. auf, so wird er von seinen eigenen Angehörigen geschlagen, lieber giebt er sich für einen seit seiner Jugend das Land bebauenden Ackersclaven aus. 13, 1 knüpft an 1210 an und führt weiter aus, wie die innere Umwandlung des Davidhauses und der Bewohner Jerus.'s vor sich gehen wird: Jahve öffnet eine Quelle der Entsündigung. Auch hier erweist sich unser Verf. abhängig von Ez., der e. 471 von einer vom Tempel ausgehenden Quelle gesprochen, jedoch hat hier insofern eine Umbiegung stattgefunden, als diese Quelle hier eine andere Aufgabe zu erfüllen hat als jene bei Ez., sie dient zur Entsündigung, eine Abweichung, die auch durch Ez. veranlasst ist, der 3625 Jahve sprechen lässt: »ich sprengte auf euch reines Wasser, dass ihr rein werdet von allen euren Unreinigkeiten, und von allen euren Götzen reinige ich euch«. Zu גִּזְרִי vgl. גִּזְרִי Num 87 und zu גִּזְרִי vgl. גִּזְרִי Num 193. Der Ausdruck גִּזְרִי findet sich in der älteren Literatur überhaupt nicht, er kommt zuerst bei Ezech. vor. Da die Verbindungsform vor גִּזְרִי grammatisch unzulässig ist — das einzige Beispiel, das K. § 130, 2 anführt: Ez 2610 ist sehr

salems eine Quelle sich öffnen für Sünde und Unreinheit. ²Und dann an jenem Tage, Spruch Jahves der Heerschaaren, rotte ich die Namen der Götzen aus dem Lande aus, dass man ihrer nicht mehr gedenkt, und auch die Propheten und den Geist der Unreinheit schaffe ich aus dem Lande fort. ³Und wenn einer noch ferner als Prophet auftritt, so werden seine Aeltern, sein Vater und seine Mutter, zu ihm sagen: du sollst nicht am Leben bleiben, weil du Lüge in Jahves Namen redest, und seine Aeltern, sein Vater und seine Mutter, werden ihn durchbohren, wenn er als Prophet auftritt. ⁴Und dann an jenem Tage wird sich jeder Prophet seines Gesichts schämen, wenn er prophezeit, und man wird sich nicht mehr mit dem härenen Mantel bekleiden, um zu lügen. ⁵Und er wird sagen: ich bin kein Prophet, ein Ackersmann bin ich, denn *der Acker

fraglich vgl. Cornill zu der Stelle —, so muss **רשף** geschrieben werden. v. 2 weist auf die Folgen dieser Entündigung: Jahve beseitigt Götzendienst, Prophetie und den Geist der Unreinigkeit, eine Darlegung, die deutlich die Abhängigkeit unserer Stelle von Ez 3625 erkennen lässt. Die eigenthümliche Form des Ged., dass Jahve dem Götzendienste ein Ende machen wird, ist durch Hos 219 bestimmt. Mit Unrecht hat man v. 2a für vorexil. Abfassung geltend gemacht, weil nach dem Exil die Hineigung zum Götzendienste aufgehört habe, Stellen wie Ps 161ff. Job 3126f. vgl. Jes 279 beweisen, dass diese Behauptung irrig ist. Eigenthümlich ist der hier zum Ausdr. kommende Gegens. gegen die Nebiim. Wie das zu verstehen ist, zeigt v. 4: der härene Mantel ist das unterscheidende Merkmal des Nabi, der in die Öffentlichkeit tritt: diese öffentliche prophetische Thätigkeit im härenen Mantel vgl. II Reg 18, welche anrühig geworden war, wird in der Zukunft aufhören. Keil u. a. haben freilich, und zwar besonders auf v. 2 fin. gestützt, behauptet, dass es sich hier nur um falsche Propheten handelt vgl. LXX Chald. Pesch., aber diese Einschränkung lassen die folgenden vv. nicht zu: die Beseitigung der Prophetie überhaupt wird in jener Endzeit erfolgen. Ganz anders denkt Joel vgl. 31ff. Von dieser im öffentl. Leben hervortretenden Prophetie unterscheidet der Verf. offenbar die schriftstellerische prophetische Thätigkeit, wie er selbst sie übt, und Wellh. erinnert daran, wie grade diese anonyme oder pseudonyme prophet. Schriftstellerei in dieser späteren Zeit wucherte. v. 3. Selbst die eigenen Aeltern werden an denen, die es wagen als Propheten aufzutreten, das Gericht vollziehen von der Ueberzeugung aus, dass jeder, der mit dem Anspruch des Nabi auftritt, ein Lügner ist vgl. Dtn 136ff. 1820. **אביו יאמרו** zeigen, wie tief in jener Zeit die Abneigung gegen die Prophetie sitzt: selbst die eigenen Aeltern werden kein Bedenken tragen, das Gericht an ihrem Sohn zu vollziehen. **קץ** hat nicht die allgem. Bed. »verwunden«, sondern wie 1210 »durchbohren« = tödten vgl. Dtn 1820. v. 4 betont nicht, dass auch Jahve selbst es an einer Desavouirung dieser Proph. nicht fehlen lassen wird, denn ihre Gesichte und Prophetie werden sich nicht erfüllen vgl. Jer 289, so dass also **בש** = zu schanden werden Ps 226. 252.3 u. ö., vielmehr spricht v. 4b dafür, dass **בש** in seiner gewöhnl. Bed. steht: sich schämen vgl. Ez 3632: es kommt die Zeit, wo diese Propheten selbst sich ihrer Gesichte schämen werden. Zu **בנכחתי** vgl. K. § 75, Anm. 20, 21. Dann wird Niemand mehr Proph. sein wollen, sondern die einst solche Thorheit begangen, weisen das v. 5 weit von sich und werden wieder Ackersleute wie in den Tagen ihrer Jugend. **אמר** greift einen der v. 4 beschriebenen heraus, nicht aber ist der v. 3 von seinen Aeltern Gerichtete Subj., so dass man dann **קץ** zu »verwunden« abzuschwächen gezwungen ist. Zu **לא נבא** vgl. Am 714. Auffallend ist die Begründung **כי אדם הקניי**, denn 1) findet sich sonst immer das Kal: 2) versteht man die geschaubte Art des Ausdr. für den Ged.: ich bin von meiner Jugend an Slave nicht; 3) giebt dieser Ged. weder eine rechte Begründung zum Vorhergehenden, noch begreift man wie der, welcher von Jugend auf Slave war, als Proph.

ist mein Besitz* von meiner Jugend an. ⁶Und sagt man zu ihm: was sind das für Striemen zwischen deinen Händen? so sagt er: ich bin geschlagen im Hause meiner Buhlen.

c. 14 ¹Siehe, ein Tag kommt von Jahve, da wird deine Beute in deiner

auftreten konnte. Wenn er entlaufen war, so sollte man doch eine dahingehörige Netiz erwarten, und warum greift der Verf. einen derartigen singulären Fall heraus? Wellh. vermuthet אָרְכָּהּ אֶרֶץ אֲדָמָה st. אֲדָמָה הָאֵרֶץ: »der Acker ist mein Besitz und Gewerbe von meiner Jugend auf«. So gewonnen wir in der That eine gute Begründung des verhergehenden Ged. — Fragt man ihn nach der Ursache seiner Striemen, so wird er frank und frei erklären, dass sie der Lohn seines früheren Treibens waren. Das ist offenbar der Sinn von v. 6. Völlig verkehrt ist die Beziehung dieses v. 6 auf den Götzendienst, so dass hier von den Wunden die Rede wäre, die man sich selbst beibrachte, das ist schon durch הַחַיִּים ausgeschlossen. Nicht minder unrichtig ist die Beziehung von v. 6 auf den v. 3 von seinen Aeltern Gerichteten: weder können diese נִשְׁפָּטִים genannt werden, noch ist נִשְׁפָּטִים = נָקָה v. 3 vgl. zu d. v. Jenes נִשְׁפָּטִים bezeichnet Hos 27. Ez 16 u. ö. die Buhlen d. i. die Götzen. Vielleicht ist auch hier der Sinn kein anderer, so dass der Ged. der ist: ein solcher wird vorgeben, dass er die Striemen beim Buhlen bekommen (Wellh.). Fraglich bleibt בָּקִי בָּקִי Keil u. a. beziehen es auf die Narben in den innern Handflächen, was aber kaum so ausgedrückt werden konnte; Hitz. u. a. verstehen es nach Analogie von II Reg 921 von den Narben auf der Brust, was gleichfalls nicht ohne Bedenken ist; Wellh. erkl.: die Narben zwischen deinen Händen d. i. die verliegen, die du nicht ableugnen kannst. Vielleicht ist der Text in diesem v. 6 nicht ganz in Ordnung, da auch der Zusammenhang mit v. 5 nicht klar ist. Zu dem hypothet. Perf. נִשְׁפָּטִים vgl. K. § 112, 5a. אֲדָמָה vor הַחַיִּים ist nicht nach K. § 121, 1 zu erkl., sondern es ist Conj. = וְ und dient zur Einleitung der directen Rede wie ISam 1520 u. ö. — Es ist leicht ersichtlich, dass der v. 2 zum Ausdr. gekommene Ged. mit v. 6 zum Abschluss gekommen ist. Die v. 7 folgende Aufforderung an das Schwert, sich wider Jahves Hirten zu erheben, lässt sich auf keine Weise mit c. 131—6 in Zusammenhang bringen. Hitz. hat freilich unter dem Hirten den König verstanden, der Götzendienst und falsches Prophetenth. begünstigt und beschützt hatte, aber das sind willkürliche Combinationen, die in dem Text gar keinen Anhalt haben. Keil u. a. haben desshalb auch mit c. 137 einen neuen Abschn. begonnen und 137—9 in engsten Zusammenhang mit c. 14 gebracht, was freilich ebenso wenig möglich ist vgl. unten.

4. c. 14.

c. 14 ist ein neben dem verhergehenden völlig selbständiges Stück, ja gewissermassen ein Gegenstück dazu, denn auch hier ist vom Kampf der Heiden wider Jerus. die Rede, freilich in ganz eigenthümlicher Art, insofern hier darauf hingewiesen wird, dass Jahve erst, nachdem die Heiden Jerusalem erobert haben, zum Kampfe erscheint, um den Rest seines Volkes zu retten.

v. 1—5. Der Propb. stellt den ihm eigenthüml. Ged. der Eroberung Jerus.'s an den Anfang, und dann erst bringt er nach, dass Jahve alle Heiden wider Jerus. versammelt, sie erobern die Stadt, plündern die Häuser, schänden die Weiber und führen die eine Hälfte der Bewohner in die Gefangenschaft, zum Schutze der andern Hälfte aber erscheint Jahve und tritt auf die Spitze des Oelbergs, so dass dieser sich unter seinem Fusse spaltet, die eine Hälfte weicht nach Norden, die andere nach Süden, und in das also gebildete von Osten nach Westen verlaufende Thal fliehen die übrig gebliebenen Bewohner Jerusalems. Hierauf beginnt Jahve von allen Heiligen begleitet den Kampf gegen die Heiden.

v. 1b ist offenbar Jerus. angeredet: statt seine Eroberung zu erzählen, wird sofort auf die Folge, das Theilen der Beute, hingewiesen. Keil u. a. haben 141ff. nur als

Mitte getheilt. ²Und ich versammle alle Völker wider Jerus. zum Streit, und die Stadt wird eingenommen, die Häuser werden geplündert, die Weiber geschändet, und die Hälfte der Stadt geht in die Verbannung, der Rest des Volkes aber wird aus der Stadt nicht ausgerottet. ³Dann wird Jahve herausgehen und wider jene Völker streiten, wie zur Zeit, da er kämpfte am Tage des Streites. ⁴Und seine Füße treten an jenem Tage auf den Oelberg, der östlich von Jerusalem liegt, und der Oelberg wird sich in der Mitte nach Osten und Westen spalten zu einem sehr grossen Thal, und die Hälfte des Berges weicht nach Norden und seine andre Hälfte nach Süden. ⁵Und es wird *verstopft* dann werdet ihr fliehen, wie ihr flohet vor dem Erdbeben zur Zeit 'Uzzijas,

weitere Ausführung zu 137—9 ansehen wollen, letztere vv. aber stehen nach Keil. u. a. mit c. 121—136 in Verbindung. Es ist leicht einzusehen, dass diese ganze Auffassung unmöglich ist, weil 1) der Hirt, der 137ff. im Mittelpunkt steht, ebenso in c. 14 fehlt wie Jerus. in c. 137ff., das c. 14 im Vordergrund steht; 2) weil der Inhalt c. 14 von der Eroberung Jerus.'s direct dem in c. 12 widerspricht. Vielmehr beginnt c. 141 ein selbstständiges Stück, das sofort dadurch kenntlich gemacht ist, dass der Verf. einen der Hauptged. an die Spitze desselben gestellt hat. Wie schon gesagt, ist der hier hervortretende Ged. von einer Eroberung Jerus.'s und einer theilweisen Exilierung seiner Bevölkerung durch die am Tage Jahves vor Jerus. versammelten Heiden v. 2 unserm Verf. eigenthümlich; die Erkenntniss, aus welcher Wurzel diese Vorstellung von den vor Jerus. versammelten Heiden hervorgewachsen ist, nämlich aus dem Bestreben Jahves Ehre, die durch Jerus.'s Eroberung in den Augen der Heiden gefährdet ist, wider vor aller Welt herzustellen — diese Erkenntniss ist ganz verloren gegangen, man wird demnach eine ziemliche Spanne Zeit zwischen Ez 38f. und unserm Verf. legen müssen. Zu ב in 1a zur Bezeichn. des Urhebers bzw. der bewirkenden Ursache vgl. das ב bei Pass. oder Verben mit passiver Bedeut. K. § 121, 3. v. 3—5 geben die positive Ausführung zum Schluss von v. 2: durch Jahves Erscheinen erfolgt die Rettung. Da Jerusalem in den Händen der Heiden ist, so kann Jahve nicht, wie bei Joel, vom Zion aus zur Rettung erscheinen, und Jerus. kann nicht die feste Zufluchtsstätte sein, vielm. kommt Jahve, wie v. 4 zeigt, vom Himmel her, und es bedarf besonderer Veranstaltungen zur Rettung dieses Restes, auf die v. 4 hinweist. v. 3b ist ohne Bedeutung für den Zusammenhang und hat nur den Zweck einen zweigliedrigen Vers zu schaffen. אֶרֶץ ist ein Aramaism., der sich nur in Pss. Hi. und Koh. findet. Indem Jahve mit seinem Fuss den Oelberg berührt, spaltet sich unter ihm derselbe vgl. Jdc 55. Na 15. Ex 1918 u. ö., und zwar geht der Spalt von Westen nach Osten, so dass der Oelberg sich in zwei Theile theilt, von denen der eine nach Norden, der andere nach Süden entweicht und dadurch ein grosses Thal bildet v. 4. Zu אֶרֶץ als stat. abs. vgl. K. § 93, 1 Anm. 5b. 128, 2 Anm. 3 Note. Nach Jos. ant. XX, 8. 6 lag der Oelberg, der höher als der Zion war, 5 Stadien von Jerus. v. 5 weist nun jedenfalls auf die durch das Erscheinen Jahves bewirkte Errettung, aber im Einzelnen bleiben manche Räthsel. Gewöhnl. versteht man אֶרֶץ אֶרֶץ von dem v. 4 erwähnten Thal, nur ist nicht recht zu sehen, was das אֶרֶץ hier soll, da vorher von אֶרֶץ אֶרֶץ die Rede war, und warum wäre das אֶרֶץ noch einmal aufgenommen, da doch der sofort folgende Satz אֶרֶץ אֶרֶץ keinen neuen Ged. beibringt? LXX hat dreimal אֶרֶץ bzw. אֶרֶץ gelesen, was anch von Bredenk. u. a. angenommen ist, aber jedenfalls für 5b mit Unrecht, weder sähe man ein, warum das erste אֶרֶץ aufgenommen wird, noch wäre so אֶרֶץ verständlich, letzteres spricht für die Richtigkeit der mass. Vocalisation in v. 5b. Anders ist das in 5a: hier haben LXX Chald. Syrm. und die babylon. codd. wohl mit Recht אֶרֶץ gelesen, so dass, wie Wellh. vermuthet, die Beschreibung der geologischen Veränderungen, die durch Jahves Betreten des Oelberges hervorgerufen werden, bis לֵאמֹר fortgesetzt wird, und

des Königs von Juda, und Jahve mein Gott wird kommen *und* alle Heiligen *mit ihm*. ⁶Und dann wird es weder *Hitze* noch *Kälte* noch *Frost*

zwar wird der Satz כִּי יֵלֵךְ die Begründung dafür angeben, dass durch diese Katastrophe הָיָה נִשְׁחָתֶתֶת werden konnte. Leider ist ein sicheres Verständniss des Textes nicht mehr möglich, weil wir weder הָיָה נִשְׁחָתֶתֶת bzw. הָיָה נִשְׁחָתֶת bestimmen können, noch auch נִשְׁחָתֶת, ja wir müssen sogar vermuthen, dass der Text nicht ganz in Ordnung ist: jedenfalls ist הָיָה neben הָיָה auffallend, mindestens sollte doch הָיָה nach הָיָה determinirt sein. Wellh. vermuthete, dass viell. urspr. הָיָה נִשְׁחָתֶת stand. הָיָה נִשְׁחָתֶת bietet in jedem Fall erhebliche Schwierigkeiten für alle, welche sich gegen das Zugeständniss sperren, dass bisweilen absichtlich ein archaisches Colorit den Weiss. gegeben ist, denn sowohl die Vertreter der traditionellen Exegese, welche unser Cap. vom Verf. von c. 1—8 ableiten, als auch die der älteren kritischen Richtung, welche unser Cap. in die letzte Zeit vor dem Untergang des jüd. Staates setzen, müssen zugeben, dass der Satz הָיָה נִשְׁחָתֶת in der von ihnen angenommenen Zeit eigentl. keinen rechten Sinn hat, er ist, falls man die archaische Art des Ausdrucks bestreitet, nur dann verständlich, wenn wenigstens ein Theil der Angeredeten das Ereigniss unter Usia noch erlebt hat. Da das aus mannigfachen Gründen undenkbar ist, so bleibt nur die Möglichkeit, dass der Satz einer gelehrten Reminiscenz an Am 11 sein Dasein verdankt und geschrieben ist in der Abs., der Darstellung ein archaisch. Colorit zu geben. Auffallend ist der Schl. des MT., insofern man eine Anrede an Jahve hier nicht erwartet. LXX und Syr. haben mit Recht הָיָה gelesen und ebenso הָיָה נִשְׁחָתֶת sind die Engel, die mit ihm zum Kampf erscheinen. Der Ausdr. ist wahrscheinl. nachexilisch vgl. Job 51. Ps 89⁶. s. Dun 79f.; er findet sich freilich auch Dtn 33³, aber hier ist der Text unsicher vgl. Baudissin Studien zur sem. Religionsgesch. II, 5ff. und W. R. Smith Lect. on the Rel. of the Sem. 90. 132ff. v. 6 f. beschreiben diesen Tag Jahves näher. Auffallend ist v. 6 insofern, als der damit eng zusammenhängende v. 7 den Tag offenbar als immerwährenden bezeichnen will. Köhl. Bredenk. u. a. haben freilich den Ged. in v. 7 gefunden: der Tag werde weder Tag noch Nacht sein d. h. ein Zustand unheimlicher graueu voller Dämmerung, aber weder hätte dieser Ged. in dieser rein negativen Form so ausgedrückt werden können, noch begriffe man eine derartige Beschreibung, ist dieser Tag Jahves doch der Tag der Errettung für sein Volk, und wie schliesse sich v. 7b an diesen Ged. an? Noch viel weniger kann der Ged. der von Keil statuirt sein: die Naturordnung wird umgekehrt, der Tag gleicht der Nacht, und der Abend bringt das Licht, vielmehr bringt הָיָה נִשְׁחָתֶת die Erkl. zu הָיָה נִשְׁחָתֶת, das man freilich nur als ein Tag, aber nicht als einzigartiger Tag (Keil u. a.) erklären darf, denn הָיָה lässt sich so weder durch Ez 7⁵, noch durch Cnt 6⁹ rechtfertigen: ein Tag wird es sein ohne den Wechsel von Tag und Nacht; so schliesst sich auch allein 7b an: gegen die Zeit der Dämmerung wird Licht sein vgl. Jes 30²⁶. 60^{19f}. Kann das aber allein der Sinn von v. 7 sein, so stösst sich damit v. 6: an jenem Tage wird kein Licht sein. Auch die folgenden Worte sind schwierig. Gewöhnl. liest man: הָיָה נִשְׁחָתֶת, und übers.: die Prächtigen werden zerrihren (Keil u. a.), aber dabei fällt auf 1) die Incongruenz von Subj. und Präd., 2) das Fehlen des ו ver הָיָה und 3) ist sowohl הָיָה, das sonst = sich zusammenziehen ist, wie auch הָיָה = Gestirne, nicht ohne Bedenken, jedenfalls reicht Job 31²⁶ zum Beweise für letzteres nicht aus. LXX Syr. Symm. haben hier nomina gelesen und zwar offenbar הָיָה נִשְׁחָתֶת »und Kälte und Frost«, denn eine Nominalbildung הָיָה נִשְׁחָתֶת zu הָיָה ist unmöglich, und zur Bildung הָיָה נִשְׁחָתֶת vgl. הָיָה etc.; mit dieser zum Theil auch vom Kere gebotenen LA. gewinnen wir einen treffenden Sinn. Dann ergibt sich freilich auch von hier aus, dass הָיָה unmöglich ist, denn »Licht« und »Kälte« können nicht nebeneinandergestellt sein. Vergleicht man v. 7, wo Tag und Nacht d. i. Licht und Finsterniss gegenübergestellt sind, so erwartet man hier statt des Lichtes vielm. »Wärme, Hitze«, in der That wird mit Wellh. הָיָה st. הָיָה zu lesen sein: wie kein Wechsel von Licht und Finsterniss, so findet auch kein solcher

geben, ⁷und es wird ein Einziger Tag sein — *er ist Jahre bekannt* — weder Tag noch Nacht, und zur Abendzeit wird Licht sein. ⁸Und dann an jenem Tage gehen lebendige Wasser von Jerusalem aus, deren eine Hälfte zum östlichen und deren andere Hälfte zum westlichen Meere läuft, im Sommer und im Winter werden *sie* vorhanden sein. ⁹Und Jahve wird König über die ganze Erde, an jenem Tage wird Jahve einer und sein Name einer sein. ¹⁰Das ganze Land wird sich zur Ebene wandeln von Geba^a bis Rimmon südlich von Jerusalem, dies aber wird hoch und auf seiner Stätte bewohnt sein vom Thore Benjamin bis zum ersten Thor, bis zum Eckthor, und vom Thurm Hananels bis zu

von Hitze und Kälte statt. In v. 7 ist *אֶחָד יוֹם יִהְיֶה* wohl, wie Wellh. vermuthet hat, sein Stossseufzer, gläubig und resignirt zugleich, der für die Zeitlosigkeit der eschatologischen Hoffnungen charakteristisch ist. Die vorexilische Zeit dachte ganz anders über den Anbruch des Tages Jahves, v. 8 weist auf die in jenen Tagen von Jerus. ausgehende Quelle, die offenbar im Anschluss an Ez 47 ein fester Bestandtheil der eschatologischen Hoffnungen war vgl. Jo 41s: bei Ez. geht die Quelle vom Tempel aus, der wie der Ausgangspunkt der relig. und sittl. Kräfte, so auch der der Fruchtbarkeit ist: diese Quelle befruchtet die Ostmark und macht das todtte Meer gesund. Hier geht die Quelle von Jerus. aus und fließt nach Osten und Westen, so dass sie dem gesammten Lande Fruchtbarkeit giebt. Wenn hier statt des Tempels Jerus. erscheint, so hat das vielleicht in den veränderten Verhältnissen seinen Grund: Ez. schrieb im Exil und schaut auf die mit dem Wiederaufstehen des Tempels gegebene Erneuerung, unser Verf. schreibt zu einer Zeit, wo der Tempel längst wiedererstanden war, ohne dass die Tempelquelle zum unüberschreitbaren Strom geworden war vgl. Stade ZATW I, 81 ff. *וְיָרַד מִן הַמַּיִם* findet sich nur bei späteren Schriftstellern. Am Schl. des v. ist doch wohl *וְיָרַד* zu lesen (Wellh.), zu dem *וְיָרַד* Subj. ist. Dann wird Jahve König über die ganze Welt d. h. als solcher anerkannt und verehrt. Mit Rücksicht auf *וְיָרַד מִן הַמַּיִם* v. 10 wollten Keil u. a. *וְיָרַד מִן הַמַּיִם* auch hier von Palästina verstehen, aber die sich so ergebende Aussage wäre in diesem Zusammenhange ziemlich nichtssagend, vielm. muss der Ausdruck hier die ganze Erde bezeichnen: der Besiegung der Heidenwelt, gegen die Jahve eingeschritten ist v. 3f., entspr. die Anerkennung Jahves als Herrscher durch diese besiegte Heidenwelt. v. 9b scheint in directem Gegens. zu Mal 11ff. zu stehen, wo der Ged. ausgesprochen wird, dass die Heiden Jahve unter andern Namen dienen, so dass die von diesen dargebrachten Opfer im Grunde ihm gelten: demgegenüber hebt unser Verf. hervor, wie Jahve Einer ist und als solcher auch auf Erden anerkannt wird, was seinen Ausdruck in dem einen Jahve-Cultus findet. v. 10 weist auf die Lage Jerus.'s, das hier offenbar als Wohns. dieses Königs genannt wird: während das ganze Land ringsum zur Ebene wird, liegt Jerus. allein hoch und erhaben da, eine Darstellung, die viell. auf Jes 2ff. und Mich 41f. zurückgeht. Durch *וְיָרַד מִן הַמַּיִם* wird *וְיָרַד מִן הַמַּיִם* als das Land um Jerus. bestimmt, denn jene Worte eng mit *וְיָרַד מִן הַמַּיִם* zu verbinden (Umbr. u. a.) ist unmöglich, da zwischen diesen Orten keine *וְיָרַד* war. Letzteres ist aber nicht das Blachfeld des Jordan, das sogen. Ghôr, so dass der Ged. wäre: das Land soll so fruchtbar werden wie dies Ghôr (Hitz.-Stein, Keil u. a.), vielm. weist der Gegens. darauf, *וְיָרַד* hier in dem allgem. Sinn der Ebene zu nehmen: das jetzige Gebirgsland wird zur Ebene, nur Jerus. allein liegt auf hohem Berge. *וְיָרַד* ist der nördlichste Grenzort Judas II Reg 23s, jetzt 'Geba' auf der Ebene südl. von der Sawēnit-Kluft vgl. Baed. Pal.³ S. 120f. *וְיָרַד*, das durch seinen Zusatz von jenem nördl. Rimmon Jos 1913 unterschieden wird, ist das an der Südgrenze Palästinas Jos 1532. 197, wohl = *וְיָרַד* = heut. Umm er-Rummamin nördl. von Beerseba vgl. Robinson Pal. III. 213. Zu der Form *וְיָרַד מִן הַמַּיִם* vgl. Hos 1014. K. § 72 Anm. 1. und zu *וְיָרַד מִן הַמַּיִם* den 126. *וְיָרַד מִן הַמַּיִם* bestimmen den Umfang der Stadt, wie er offenbar wohl zur

den Königskeatern. ¹¹ Und sie werden darin wohnen, und kein Bann wird mehr eintreten, und Jerusalem wird in Sicherheit daliegen. ¹² Und das wird der Schlag sein, womit Jahve alle Völker, die wider Jerusalem stritten, schlägt: er wird ihr Fleisch vermodern lassen, während sie noch auf ihren Füßen stehen, ihr Auge soll in seiner Höhle vermodern, und ihre Zunge soll in *ihrem* Munde vermodern. ¹³ Und dann an jenem Tage wird ein grosser von Jahve gewirkter Schrecken unter ihnen entstehen, und Einer wird die Hand des Andern ergreifen, und des Einen Hand wird sich wider die des Nächsten erheben. ¹⁴ Und auch Juda wird wider Jerusalem streiten, und dahingerafft werden die Schätze aller Völker ringsum: Gold und Silber und Kleider in sehr grosser Menge. ¹⁵ Und ebenso wird der Schlag gegen die Rosse, Maulthiere, Kamele und Esel und

Zeit des Verf. bestand. שֶׁר בְּיָמָיו ist schwerlich identisch mit שֶׁר אֲחֵרִים II Reg 14 13. Neh 8 16, das sich in der Nordmauer befand und zwar wahrscheinl. noch auf der Höhe, denn dann hätte der Verf. von diesem Punkt aus sich nach Osten und Westen gewandt, eine umständl. Art des Ausdrucks, die er doch leicht hätte durch Nennung der Endpunkte im Osten und Westen vermeiden können, vielm. ist das Thor wohl weiter im Osten zu suchen und viell. mit dem Schaffthor identisch vgl. ZDPV VIII, 282. שֶׁר הַיָּמִים lag wahrscheinl. an der Westecke dieser nördl. Mauer = שֶׁר הַיָּמִים II Reg 14 13. Jer 31 38. Hitz. u. a. haben mit letzterem שֶׁר הַיָּמִים identisch angesehen, so dass שֶׁר הַיָּמִים Appos. wäre, aber man begriffe den Zweck einer solchen Doppelangabe nicht, wahrscheinlicher ist שֶׁר הַיָּמִים vielm. identisch mit שֶׁר הַיָּמִים Neh 36. 1239, über welches die Mauer weiter zum Eckthor lief, so dass also die Ausdehnung der Stadt nach Osten und Westen angegeben ist. שֶׁר הַיָּמִים befand sich wahrscheinlich an der Nordostecke der Stadt vgl. Neh 31. 1239, während שֶׁר הַיָּמִים wohl im Süden bei dem königl. Garten lagen, der offenbar in der Nähe des Palastes Davids Neh 1237 vgl. I Reg 133 zu suchen ist, demnach wäre hier die Ausdehnung der Stadt von Norden nach Süden angegeben. Die Bewohner dieser Stadt werden nicht mehr in das Exil müssen v. 2, sondern in Jerus. wohnen, wo kein Bann sie treffen wird. v. 11. Der Verf. knüpft in Bezug auf letztere Verkündigung an ältere Vorstellungen an: schon Jeremja 259 hatte gedroht: und ich banne sie und mache sie zum Entsetzen etc., daran knüpft Jes 4328 an und ähnlich schloss Mal 321. v. 12 bringt die Vernichtung der wider Jerus. kriegenden Heiden. Die Suff. der 3. Pers. Sing. stehen in distributivem Sinn vgl. Hos 48. K. § 145, 5 Anm. Zum Inf. abs. הָקָם statt des verb. fin. vgl. K. § 113, 4. Statt בְּיָמֵינוּ ist offenbar בְּיָמֵינוּ zu lesen (Wellh.), wie durch לְיָמֵינוּ gefordert wird. Zum Inhalt des v. vgl. Ez 3822. Der Ged. von v. 12 findet seine Forts. in v. 15, denn כִּי geht deutlich wie auch der Schl. von v. 15 beweist, auf v. 12: wie die Menschen, so gehen auch die Thiere zu Grunde, welche sich im heidnischen Lager befinden. Diese eng zusammengehörenden vv. werden jetzt durch v. 13 f. getrennt, die hier nicht ursprüngl. sein können, ja überhaupt nicht von diesem Verf. herrühren, sondern wie v. 14 zeigt, von einem Spätern mit dem Blick auf e. 12 geschrieben sind. מַחְלֵה אֱלֹהִים ist eine von Jahve gesandte Verwirrung vgl. 124. Jes 226. I Sam 5 11. Dem Zusammenhang entspr. kann auch das Ergreifen der Hand des Einen durch den Andern nur den Zweck des Kampfes haben, wie das der Schluss des v. noch deutlicher sagt vgl. Jdc 722. II Chr 2023. Ez 3821. Auffallend ist עֲלֵיהֶם, das sich so von .. nie findet, vielm. sollte man מֵעֵלֵיהֶם erwarten, doch scheinen die Verss. schon ebenso gelesen zu haben, auch sonst wird wohl leblosen Dingen ein עֲלֵיהֶם zugeschrieben. v. 14 führt den Ged. des gegenseitigen Vernichtungskampfes, offenbar in Erinnerung an e. 12, mit Rücks. auf Juda und Jerus. aus. Keil, Stade u. a. haben die Schwierigkeit eines derartigen Ged. in diesem Zusammenhange erkannt, aber daraus folgt keineswegs, dass man nun בְּיָמֵינוּ local fassen und die Heiden als Obj. des Kampfes der Judäer ansehen

wider alles Vieh in jenen Lagern sein, ebenso wie dieser Schlag. ¹⁶Und alle, die von den Völkern übrig geblieben sind, die wider Jerusalem zogen, werden von Jahr zu Jahr hinaufziehen, um den König Jahve der Heerschaaren anzubeten und das Hüttenfest zu feiern. ¹⁷Und die von den Völkern der Erde nicht nach Jerusalem hinaufziehen, um den König Jahve der Heerschaaren anzubeten, über die wird kein Regen kommen. ¹⁸Und wenn das Volk der Aegypter nicht hinaufzieht und kommt, so wird über sie der Schlag *nicht* kommen, womit Jahve die Völker schlägt, welche nicht hinaufziehen, das Hüttenfest zu

muss: dieses Obj. hätte doch irgendwie, namentl. nach v. 13, angedeutet werden müssen, vgl. Ex 17s, worauf man sich gewöhnlich beruft, vielmehr ergibt sich der Schluss v. 13. 14, als dem Zusammenhang fremd, auszuschneiden. Bei jener von Keil. Stade u. a. vertretenen Erkl. von v. 14a würde sich auch die LA. לָקַח (LXX) empfehlen; anders ist das bei der allein wahrscheinlichen Auffass. von v. 14a, ihr entspr. wird man bei der LA. לָקַח bleiben müssen. Wellb. hebt mit Recht hervor, dass die Aussagen nur lose miteinander zusammenhängen: während v. 13 auf Ez 3821 zurückgeht, ist v. 14a durch v. 12 bedingt, und in 14b klingen Ged. wie Ez 3910 nach. v. 16—19 heben die Wirkungen heraus, welche der Anbruch des Gottesreiches auf die übrig gebliebenen Heiden haben wird: alle Jahr zum Hüttenfest ziehen sie nach Jerus., um den König Jahve der Heerschaaren anzubeten. Es sind Erwartungen, die sich unter dem Einfluss von Jes 22ff. Meh 41ff. gebildet haben, aber freilich charakteristisch sind für den Geist der Zeit, in der unser Stück entstanden ist: während nach Jes 22ff. Meh 41ff. die Völker nach Zion pilgern, damit Jahve sie belehre, gehen sie nach unserm Verf. nach Jerus. — um das Laubhüttenfest zu feiern, eine Anschauung, die durchaus begreiflich ist in einer Zeit, in der die Festwallfahrt nach Jerus. von der grössten Bedeutung für die Verbindung der jüdischen Diaspora mit Jerusalem war. v. 16 setzt voraus, dass nicht alle Heiden, die wider Jerus. gezogen sind, von dem Vernichtungsgericht getroffen werden, sondern dass ein Theil, offenbar unter dem Eindruck der Thaten Jahves, sich zu ihm bekehrt: diese שְׂאֵי der Heidenwelt entspr. so der שְׂאֵי Israels bei Jes. Zu dem vorangestellten וְלֹא יִלְכְּ bringt וְלֹא יִלְכְּ das Präd., und zu וְלֹא יִלְכְּ als Einführung des zukünftigen Ereignisses vgl. K. § 112. 4 Anm. 1. Grade die Feier des Hüttenfestes wird gefordert, weil dies ja ohne Zweifel das wichtigste unter den drei Eratfesten gewesen ist, darum auch »das Fest« schlechthin vgl. Hos 91ff., die Forderung an allen drei Festen in Jerus. zu erscheinen, war natürlich practisch undurchführbar vgl. Jes 6623. Es ist übrigens auch das bedeutungsvoll, dass auch noch in dieser Zeit die enge Verknüpfung der Religion mit der Natur deutlich heraustritt: wie die Natur die Grundlage, so ist der Natursegens das Ziel der Religion. Es wirkt bis in diese späte Zeit die Religionsauffassung der alten Zeit, eines Hosea u. a. nach. Wenn Keil u. a. behaupten, dass das Laubhüttenfest in Betracht komme als Dankfest für die gnädige Bewahrung Israels auf seiner Irrfahrt durch die Wüste und für seine Einführung in das verbeissene Land voll herrlicher Güter, wodurch es zum Schattenbild der Seligkeit im Reiche Gottes wurde, so wird diese Behauptung sofort durch v. 17f. widerlegt: der Dank für den empfangenen Segen Gottes ist die Bedingung für neu zu empfangenden, darum geht der leer in Zukunft aus, der jenen Dank unterlässt. וְלֹא יִלְכְּ kommt lediglich als unerlässl. Vorauss. für die Fruchtbarkeit in Betracht: bleibt der Regen aus, giebt es keine Ernte. v. 18 nimmt auf Aegypten Rücks., das des Regens nicht in der gleichen Weise wie die andern Völker bedarf, da seine Fruchtbarkeit von der Nilüberschwemmung abhängig ist. Bei dem jetzigen Text von v. 18 ergeben sich freilich erhebliche Schwierigkeiten, denn gewöhnl. sieht man in וְלֹא יִלְכְּ den Nachs., zu dem וְלֹא יִלְכְּ zu ergänzen sein soll, aber 1) ist das nicht ohne Bedenken, 2) wäre der Ged. auffallend, da der Regen für Aegypten keine besondere Bedeut. hat, 3) macht der Anschluss von וְלֹא יִלְכְּ Schwierigkeiten, ein derartiges asyndetisches

feiern. ¹⁹Das wird die Strafe Aegyptens und die Strafe aller Völker sein, welche nicht hinaufziehen, das Hüttenfest zu feiern. ²⁰An jenem Tage wird auf den Schellen der Rosse stehen: heilig Jahve, und die Töpfe in Jahves Hause werden den Opferschalen vor dem Altar gleichen. ²¹Und jeder Topf in Jerusalem und in Juda wird Jahve der Heerschaaren heilig sein, und alle Opferer werden kommen und von ihnen nehmen und darin kochen. Und kein Schacherer wird mehr an jenem Tage im Hause Jahves der Heerschaaren sein.

יְהוָה ist in jedem Fall auffallend, 4) begriffe man auch die besondere Heraushebung Aegyptens nicht. LXX Syr. haben שֶׁ vor יְהוָה nicht gelesen, und ohne dies שֶׁ ergibt sich in der That ein klarer Sinn: Auch die Aegypter werden von Gottes Schlag getroffen wie die andern Völker. Woran der Verf. bei יְהוָה gedacht, ist freilich schwer zu sagen: am einfachsten wird man an Misswachs bezw. Hungersnoth denken, bei den Einem durch das Ausbleiben des Regens, bei den Andern durch das Ausbleiben der Nil-überschwemmung hervorgerufen. In v. 19 muss יְהוָה natürl. im Sinn der Strafe gebraucht sein vgl. Num 32.23. Jes 51.8. Dann werden die Rosse, die sonst kriegerischen Zwecken dienten und ein Gegenstand des Hasses Jahves und der Propheten waren und darum mit Vernichtung bedroht wurden vgl. 9.10. Meh 59 u. ö., Jahves Eigenth. sein und seinen Namen auf ihren Schellen tragen vgl. Ex 28.36. Damit ist von selbst gegeben, dass sie ihren widergöttl. Zwecken entzogen sind. Fraglich ist der Ged. von v. 20 a. Meist findet man hier den Sinn: die Töpfe im Tempel werden so heilig sein wie die Opferschalen, mit denen die Priester das Opferblut am Altar auffingen. Aber heilig waren die einen wie die andern: freilich haftet dem Blut eine besondere Heiligkeit an, aber bekanntl. galt ja auch das Fleisch gewisser Opfer später als hochheilig, so dass jedes irdene Gefäss, in dem es gekocht wurde, zerbrochen werden musste vgl. Lev 6.17ff. Wellh. hat daher das tert. comp. in v. 20 a in der Grösse gefunden: die Töpfe werden so gross sein wie die Opferschalen. v. 21 lässt sich in der That mit einem gewissen Recht für diese Auffass. geltend machen: denn wenn hier darauf hingewiesen wird, dass die in Jerus. zusammenströmenden Opfernden Töpfe aus Jerus. und Juda nehmen werden und nehmen können, um darin ihre Opfer zu kochen, so beweist das klar, dass v. 16 ff. offenbar der Anlass für diese vv. 20 f. gewesen sind: die ungeheure Zahl der Opfernden erfordert besondere Massregeln: alle Töpfe in Jerus. und Juda werden Jahve heilig sein und so verwendbar für cultische Zwecke. Freilich wird man sich hüten müssen in v. 21 bei den vorliegenden Worten stehen zu bleiben: der dem Verf. im Sinne liegende Ged. ist offenbar doch der, dass dann in jener Zeit Jerus. überhaupt heilig sein wird vgl. Jo 4.17, ein Ged., der in mannigfachen Variationen zum Ausdruck kommt vgl. Jer 31.40. Jes 60.20. 61.6. 62.12. 66.21. Die besondere Form des Ged. ist durch v. 16 ff. veranlasst. Der Schl. von v. 21 klingt an Jo 4.17 an, während aber dort von יְהוָה die Rede ist, die Jerus. nicht betreten sollen, heisst es hier, dass hinfort kein יְהוָה in Jahves Hause sein soll. יְהוָה bildet wohl den Gegens. zur Gegenwart des Verf., in der ein solcher Unfug noch bestand. Vgl. zu יְהוָה 11.7.11 und zu v. 21 b vgl. Mt 21.12. Uebrigens höchst beachtenswerth ist die Stellung, die auch hier c. 14 Jerus. einnimmt, es steht so durchaus im Mittelpunkt, dass Juda daneben nur als ziemlich bedeutungsloses Appendix in Betracht kommt.

Maleachi.

§ I. Das Buch Maleachi.

Das Buch Maleachi zerfällt in sechs kleinere Abschnitte:

1) c. 12—5. Jahves Liebe zu Jakob zeigt sich in seinem Hass gegen Esau: Jahve hat ihr Land zur Wüste gemacht, und selbst wenn die Edomiter die Trümmer wieder aufbauen, wird Jahve sie abermals zerstören. Dann wird man in Israel erkennen, dass Jahve gross ist über die Grenzen Israels hinaus.

2) 16—29. M. wendet sich gegen die Priester, welche es an der schuldigen Liebe und Ehrfurcht gegen Jahve, ihren Vater und Herrn, fehlen lassen: sie bringen minderwerthige Opfer dar in der Meinung, dass das für Jahves Tisch gut genug sei. Das ist um so schlimmer, als aller Orten in der Welt Jahve reine Opfer dargebracht werden, nur Israels Priester entweihen ihn durch ihre schlechten Gaben. Solche Opfer kann Jahve nicht gnädig annehmen. Zugleich wendet sich M. gegen die Betrüger unter den Laien, welche verkümmerte Thiere darbringen, während sie männliche aus ihren Heerden gelobt haben. Jahve wird desshalb der Priester Segen in Fluch wandeln. Einst gab Jahve in Folge seines Bundes mit Levi ihm Leben und Heil, auch Ehrfurcht, dass er sich vor ihm demüthigte. Auf seinen Lippen war Weisung der Wahrheit, und Betrug fand sich in seinem Munde nicht. Wie anders ist das bei ihnen, die durch ihre Weisung viele zu Fall gebracht und durch ihr ganzes Verhalten den Bund mit Levi verderbt haben! Darum hat Jahve sie auch bei dem Volke verächtlich gemacht.

3) 210—16. M. eifert gegen die Ehen mit ausländischen Weibern, die ja einer fremden Religion zugehören. Dadurch wird das Heiligthum Jahves entweiht, desshalb sollen solche Frevler aus der Gemeinde ausgerottet werden. Zugleich bedroht er die, welche ihre israel. Weiber grundlos entlassen und so Jahves Zorn herausfordern, der der Zeuge und Rächer des Frevels ist. Solch Verhalten verstösst gegen die Liebe und Treue, die sie einander als Kinder Eines Vaters sich schuldig sind. Haben die Weiber ihnen Nachkommen geschenkt, so fehlt jeder Grund sich von ihnen zu trennen. Solche Treulosigkeiten gegen die Weiber sind die Ursache der Leiden, die über sie gekommen sind und ihnen beweisen, dass Jahve ihre Opfer nicht gnädig annimmt.

4) 217—35 richten sich gegen die Ungeduldigen, welche aus der Verzögerung des Tages Jahves den Schluss ziehen, dass Jahve wohl gar Gefallen an dem Bösen habe. Jahve wird seinen Engel vor sich her senden, damit der ihm den Weg bereite, danach wird der Herr selbst zu seinem Tempel kommen und der Engel des Bundes, dessen Kommen sie herbeisehnen. Jahve wird dann ein Läuterungsgericht halten, zunächst über die Söhne Levis, damit sie Jahve Opfer in Gerechtigkeit darbringen, und Jahve wieder wie einst an solchen Opfern Wohlgefallen habe. Danach wird er als Ankläger wider alle Frevler auftreten, die schnell von seinem Gericht ereilt werden.

5) 36—42. M. wendet sich gegen den angesichts der gegenwärtigen Bedrängnisse erhobenen Vorwurf: Jahve sei ein anderer geworden wie ehemals, er stehe nicht mehr wie einst zu Israel. Nicht er ist ein anderer geworden, sondern sie, was sich darin zeigt, dass sie Jahve beim Zehnten und der Abgabe betrügen. Bringen sie ihm unverkürzt den Zehnten dar, so wird Jahve ihr Land wieder mit Fruchtbarkeit segnen und so den Fluch von ihnen nehmen, so dass Juda ein Land des Wohlgefallens sein wird.

6) 313—22 ist dem Abschnitt 217ff. parallel: M. straft die Rede der ungeduldigen Frommen, welche meinen, es sei umsonst Jahve zu dienen, man müsse vielmehr die übermüthigen Frevler glücklich preisen, da ihnen alles gelingt; selbst wenn sie Jahve auf die Probe stellen, kommen sie ohne Schaden davon. Aber Jahve hat ein Merkbuch, in das er die Namen der Frommen geschrieben hat. Sie werden am Tage, wo er eingreifen wird, sein Eigenthum, und er wird gegen sie milde sein wie ein Vater gegen seinen lieben Sohn. Dann werden sie erkennen, was für ein Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen ist. Denn diese Gottlosen werden zur Spren, die Jahves Tag verbrennt, dagegen den Frommen geht die Sonne der Gerechtigkeit auf, die ihnen Heilung bringt, Sie werden dann fröhlich sein und die Gottlosen zertreten. Darum gilt es, des Gesetzes Moses eingedenk zu bleiben.

323. 24 bringen einen Nachtrag zu 31: Jahve wird den Proph. Elia vor sich hersenden, damit er das Herz der Söhne den Vätern und das der Väter den Söhnen zuwende, damit Jahve nicht das Land mit dem Banne schlage.

§ 2. Ueber den Verf. und die Zeit seiner Wirksamkeit.

Unser Buch wird in der Ueberschrift genannt **מִשָּׁא דְּבַר י' אֵל יִשְׂרָאֵל בִּיר מַלְאָכִי**. Danach hat man sich gewöhnt, Maleachi als Verf. unsers Buches anzusehen. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese Ueberschr. nicht von dem Verf. des Buches selbst herrührt, sondern auf dieselbe Hand zurückgeht, von der Zeh 91. 121 stammen: alle drei Ueberschriften haben das nur an diesen Stellen sich findende **מִשָּׁא דְּבַר י'** vgl. zu Zeh 91. Ist dieser Schluss richtig, so ist es sehr fraglich, ob **מַלְאָכִי** der eigentliche Name des Verf. unsers Buches ist, sondern sehr wahrscheinlich ist dies **מַלְאָכִי** vom Verf. der Ueberschr. aus 31 genommen, eine Eigenthümlichkeit, die wir mehrfach bei der Bildung von Ueberschriften beobachten können vgl. Jes 221 u. ö. Schon LXX und Targ. haben

מלאכי nicht als nom. propr. gefasst, und bis in die neueste Zeit ist diese Anschauung mit Recht verteidigt. Lässt sich mit Grund diese Ansicht nicht mehr bestreiten, so muss man zugeben, dass uns der Verf. völlig unbekannt ist, da innerhalb des Buches sich der Name desselben nicht findet.

Ueber die Zeit, in der dasselbe geschrieben ist, erhalten wir aus der Ueberschrift keine Auskunft, wir sind vielmehr darauf angewiesen, aus den Andeutungen des Buches dieselbe zu bestimmen. Gewöhnlich pflegt man die Zeit zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit des Nehemia als die Zeit der Entstehung anzusehen. Man beruft sich dafür 1) auf die 2^{10ff.} sich findende Polemik gegen die Ehen mit heidnischen Weibern, gegen die bekanntlich auch Nehemia kämpfte vgl. 2^{10ff.} Neh 13^{23ff.} Dagegen hatte sich freilich auch schon Esra gewandt vgl. Esr 9f., dennoch sei es nicht rathsam mit unserem Buch in die Zeit vor Ankunft des Nehemia zu gehen, weil 2) unser Buch mit seinem Tadel der nachlässigen Entrichtung des Zehnten auffallend mit Neh 13^{10ff.} übereinstimme; überhaupt die Art, wie Mal. vom Gesetz Moses rede 3²² und auf genaue Erfüllung seiner einzelnen Bestimmungen dringe, habe die Bekanntmachung des Gesetzes durch Esra und die Verpflichtung des Volkes darauf Neh 8—10 offenbar zur Voraussetzung. Aber keiner dieser Gründe ist zwingend für diese Bestimmung der Zeit des Mal. Zunächst kann nicht bestritten werden, dass diese Ehen mit heidn. Weibern in die Zeit vor dem Auftreten des Neh. hineinreichen, und dass wie Esra so wohl auch andere Fromme schon vor ihm daran Anstoss genommen haben vgl. zu 2^{10ff.} In Bezug auf die Zehntenablieferung an das Heiligth. stimmt unser Buch freilich mit den Forderungen des Neh. und denen von P, während bekanntl. das Deut. von einer solchen Ablieferung des Zehnten an den Tempel zu Jerus. noch nichts weiss, sondern nur fordert, dass der Zehnte in jedem dritten Jahr »dem Leviten, der in deinen Thoren ist« gegeben werde vgl. zu 3^{6ff.} Die Frage ist nur, ob diese Uebereinstimmung zwischen Mal. und Neh. sich nur aus der Annahme erklärt, dass unser Buch der Zeit des Neh. angehört und die Kanonisierung von P voraussetzt, oder ob sie sich auch anders verstehen lässt. Die letztere Möglichkeit wird sich zunächst nicht bestreiten lassen: die sämmtlichen vom Deut. abweichenden Forderungen in P sind ja nicht völlig neu und von P erst erfunden, sondern zum Theil knüpft P ohne Zweifel an schon vorhandene Forderungen bzw. Anschauungen an, wie das ja eine Vergleichung von P mit Ezechiel über allen Zweifel erhebt. So kann das auch in Bezug auf diesen Punkt gewesen sein. Die Entscheidung, ob diese Möglichkeit nun in der That hier zutrifft, wird durch zwei Gründe gegeben: 1) durch die Thatsache, dass Mal. in Uebereinstimmung mit dem Deut. die Priester durchaus בני לוי nennt vgl. 24f. 33. Wäre unser Buch in der That nach der Kanonisierung von P entstanden, wodurch die Ansprüche der בני צדוק d. i. der alten Tempel-Priesterschaft auf alleiniges Priesterrecht legalisirt wurden, so wäre diese Bezeichnung der Priester als בני לוי 33 gradezu unbegreiflich. 2) Auch 3²², worauf sich noch Steiner beruft, schliesst ebenfalls für unser Buch die Zeit nach Kanonisierung von P aus. Wenn hier 3²² von dem Gesetz Moses als dem am Horeb gegebenen die Rede ist und als Inhalt desselben חקים ומשפטים genannt werden, so beweisen diese gerade für die deuteronomische Gesetzgebung characteristi-

sehen Ausdrücke, dass unser Buch in eine frühere Zeit als die oben angegebne gehören muss. Man wird nach alledem kaum zweifeln können, dass unser Buch in der Zeit kurz vor Esra entstanden und dass es so aus der Vorbereitung auf die Wirksamkeit von Esra und Nehenja zu begreifen ist. Aus dieser Zeit lässt sich sowohl 18 als auch 12ff. verstehen: jener סוּרָה ist eben der pers. Landpfleger und das in 12ff. erwähnte Gericht über Edom bezieht sich auf ihre Verdrängung durch die Araber vgl. zu 12ff.

§ 3. Characteristik und religiöse Bedeutung des Buches.

Stärker als Haggai und Zacharja zeigt unser Buch den grossen Abstand von der vorexilischen Prophetie: während die alten Proph. mitten im Leben standen und wirkten, und ihre Reden nichts als der Niederschlag ihrer prophet. Thätigkeit sind, voll poetischen Schwunges und meist auch in dichterischer Darstellung, ist diese unwüchsige Volksberedsamkeit hier ganz verschwunden, wir haben eine wesentlich prosaische Darstellung, welche den Character des Schulvortrags an sich trägt: ein allgemeiner Satz wird öfter an die Spitze gestellt, der im Folgenden verwerthet wird vgl. 12. 6. 10. 17. 36. 13, und mit Hilfe eingestreuter Fragen vollzieht sich die weitere Entwicklung 12. 6f. 214. 17. 37f. 13. Es kann daher fraglich sein, ob der Verf. unsers Buchs überhaupt öffentlich gewirkt hat, vielleicht ist er nur schriftstellerisch thätig gewesen oder hat lediglich in einem kleinen Kreise von Schülern gewirkt.

Den Abstand von der alten Prophetie zeigt auch der ganze Gedankenkreis, in dem unser Verf. sich bewegt. Vor allem thut sich das in der andern Werthung des Cultus und in der andern Stellung der Priester kund. Um der minderwerthigen Opfer willen ist der Fluch Jahves über das Land gekommen, wenn sie Jahve reine d. i. vollwerthige Opfer bringen, wird Jahve seinen Segen wieder über sie ausschütten, und ihr Land wird ein Land des Wohlgefallens sein vgl. 36ff., durch ihre schlechten Opfer haben die Priester den Namen Jahves entweiht 112. Weil sie parteiisch sind bei der Weisung und viele zu Falle gebracht haben, haben sie den Bund Levis verderbt, und Jahve hat sie verächtlich gemacht beim Volk 26f. Wie anders war das einst mit Levi, mit dem Jahve einen Bund geschlossen 25ff. In der Zeichnung des Gegensatzes zwischen den Priestern von Einst und Jetzt zeigt sich, dass jedes historische Bewusstsein von der Stellung, welche die Proph., vor allem ein Hosea und Jeremja, einst zu den Priestern eingenommen haben, diesem Manne verloren gegangen ist. — Eigenthümlich ist des Verf. Stellung einerseits zu Edom, dem er mit glühendem Hass gegenüber steht vgl. 12ff., und zu den Ehen mit ausländischen Weibern als Töchtern eines fremden Gottes 210ff. und andererseits zu den Heiden überhaupt, behauptet er doch dass Jahves Name vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang gross ist und allerorten seinem Namen reine Opfer dargebracht werden vgl. zu 11, eine Anschauung, die vielleicht auch nicht ohne Einfluss auf des Verf. Auffassung vom Charakter des Tages Jahves geblieben ist. Während bei Hag. und Zach. uns der Gedanke vom Heidenthum als der gottfeindlichen Weltmacht entgegentritt, und das

Gericht am Tage Jahves wesentl. Vernichtungsgericht dieser heidnischen Weltmacht ist vgl. Hag 25ff. 21ff. Zeh 15. 21ff. 61ff., erscheint das Gericht bei Mal. durchaus als innerjüdisches vgl. 217ff. 313ff. Es sind das unleugbare Widersprüche, die aus den Zeitverhältnissen verstanden sein wollen: unter dem Eindruck des furchtbaren Gerichts, das über Juda gekommen und dessen Nachwirkungen man in den Tagen des Hag. und Zeh. noch schwer genug empfand, bildete sich die Anschauung jener Proph., während jetzt diese Eindrücke durch mehr denn ein halbes Jahrhundert allmählig verwischt sind, so dass auch die schroffe Stellung zu den Heiden immer mehr schwindet, und Aeusserungen wie einerseits 111 und andererseits 210ff. verständlich werden. Nur der Hass gegen die Edomiter blieb derselbe, psychologisch völlig erklärbar, weil einerseits das Bewusstsein der Stammesverwandschaft den Frevel der Edomiter ganz anders beurtheilte wie den der andern Völker, und weil andererseits diese Edomiter einen bedeutenden Theil des einst Juda gehörigen Landes im Besitz hatten.

Mit Hag. und Zeh. berührt sich unser Verf. auch in der eigenthümlichen Werthung des Tempels: wie dort alle Sünde in der Vernachlässigung des Tempelbaus gipfelt, so wird hier alle Sünde als Entweihung des Heiligths. angesehen; wie dort aller Segen darum fehlt, weil Jahve noch immer nicht in seinem Volke wohnt, und die Vollendungszeit kommt, wenn Jahve in seinen Tempel einzieht, so ist es ähnlich hier: alle Uebel der Gegenwart haben schliesslich ihren letzten Grund darin, dass Jahve noch immer nicht zu seinem Tempel gekommen ist, er wird aber bald kommen, nachdem er seine Boten vor sich hergesandt hat 31ff. Als charakteristisch für unser Buch sei auch auf die Klagen der Frommen über die ausbleibende Vergeltung, über den Widerspruch zwischen ihrer religiös-sittl. Beschaffenheit und ihrem äussern Ergehen aufmerksam gemacht. Es tritt uns hier also dasselbe Problem wie in verschiedenen Psalmen vgl. 37. 49. 73 und vor allen Dingen im Job entgegen, ein Problem das die Ausbildung des Individualismus voraussetzt, die durch Deuteriojes. und Ezechiel erfolgte. — Was den Gottesbegriff Mal.'s angeht, so ist in dieser Beziehung nicht nur 31 von Bedeutung, dessen **יְלֹאֵךְ הַבְּרִית** die Anfänge der Ausbildung der Angelologie zeigt, was mit der zunehmenden Scheu in Zusammenhang steht, den im Himmel thronenden Majestätischen in die Dinge dieser Welt hineinzuziehen vgl. das zu Hagg. und Zeh. Bemerkte § 3. sondern vor allem der Ged. Jahves als des Vaters und Schöpfers der Juden. Aus dieser Idee leitet Mal. sowohl die Unzulässigkeit der Treulosigkeit ab, die sich in der Entlassung ihrer Weiber zeigt, als auch die der Ehen mit ausländischen Weibern, die als solche andern Göttern zugehören. Eigentlich ist diese Argumentation aus dem Begriff des Schöpfers keine zutreffende, sie erklärt sich wohl aus dem Umstande, dass der seit dem Exil zu allgemeiner Geltung gekommene monotheistische Gottesbegriff als fester Bestandtheil der religiösen Gedankenwelt dieser Zeit zugehörte, ohne dass er aber ein wirklich lebendiges Glied derselben gewesen wäre und damit auch eine klare Erkenntniss der in ihr liegenden Gedankenwelt geschaffen hätte. — Durchaus eigenartig ist des Verf. Stellung in Bezug auf die Ehe, insofern sich hier die neutestamentl. Auffassung von der Unauflöslichkeit derselben anbahnt: Mal. fordert, dass sie gegen ihre Weiber als Mutter von **אֱלֹהִים זָרִים** nicht

treulos seien und sie entliessen, Gott sei der Zeuge und Rächer der an dem Weibe verübten Treulosigkeit.

§ 4. Litteratur.

L. Reinke 1856. A. Köhler Die nachexilischen Propheten 1865. W. Boehme in ZATW VII, 210 ff. J. Bachmann Alttestamentl. Untersuchungen 1894 S. 109 ff.

1 ¹ *Ausspruch des Wortes Jahves an Israel durch Mal'aki.*

² Ich habe euch mit meiner Liebe umfasst, spricht Jahve. Ihr sagt: in wie fern hast du uns mit deiner Liebe umfasst? Ist nicht Esau Jakobs Bruder? sagt Jahve — und ich habe Jakob mit meiner Liebe umfasst, ³ Esau aber mit meinem Hass, und ich habe seine Berge zur Einöde und sein Erbe zur *Trifft* der

Zu der Ueberschrift vgl. zu Zeh 91. 121. Stammen die Überschriften an diesen drei Stellen von derselben Hand, so ist es sehr wahrscheinlich, dass auch unser Buch wie 91 ff. ursprünglich namenlos ausgegangen ist, und der Name מלאכי aus 31 von dem Verf. der Ueberschr. entnommen ist.

1) e. 1, 2—5. Jahves Liebe zu Jakob zeigt sich in seinem Hass gegen Esau: Jahve hat Edoms Land zur Wüste gemacht. Selbst wenn sie die Trümmer wieder aufbauen, wird Jahve sie wieder zerstören. Dann wird man in Israel erkennen, dass Jahve gross ist über die Grenzen Israels hinaus. Dem Mal. charakteristisch ist die hier zuerst uns entgegentretende Art von Rede und Gegenrede, die aber lediglich schriftstellerische Form ist, und ein Zeugnis des Abstandes dieses letzten Proph. von den älteren mitten im Volksleben stehenden Proph.: während wir in den Schriften dieser letzteren den Niedererschlag wirklich gehaltener Reden vor uns haben, bildet Mal. den Anfang jener Schriftstellerei, die sich hernach in der Mischna fortsetzt.

Obleich Esau Bruder Jakobs war, die von ihnen abgeleiteten Völker Bruder-völker vgl. Am 111. Dtn 23 s. 9, so hat doch Jahve eine völlig ungleiche Stellung zu beiden: Jakob liebt er, Esau hat er gehasst v. 2, und zwar hat sich das in einer offenbar in der jüngsten Zeit geschehenen Verheerung von Edoms Gebiet offenbart v. 3. Mit Recht hat man v. 4 gegen die Anschauung geltend gemacht, dass hier auf Ereignisse ferner Vergangenheit Rücksicht genommen sei vgl. Raschi, Ew. Umbr., nur wenn es sich um die jüngste Vergangenheit handelt, ist das Wort der Edomiter verständlich. Welches Ereigniss der Schriftsteller vor Augen hat, ist fraglich. Keil denkt an die von den Chaldäern angerichtete Zerstörung, aber weder wissen wir über eine solche etwas — Jer 49, das von Jeremja offenbar nicht herrührt, kann zum Beweis nicht herangezogen werden (gegen Keil) —, noch ist eine solche bei der Stellung, die die Edomiter damals zu den Juden und Chaldäern eingenommen haben, wahrscheinlich; sodann würde auch der eben aus v. 4 geltend gemachte Grund gegen eine solche Auffassung sprechen,

Steppe gemacht. ⁴Wenn Edom spricht: wir sind zerstört und wollen die Trümmer wieder aufbauen, so spricht Jahve der Heerschaaren: sie werden bauen, aber ich will zerstören, und man wird sie »Land des Frevels« und »Volk, dem Jahve auf ewig zürnt« nennen. ⁵Eure Augen werden es sehen, und ihr werdet sprechen: Jahve ist über das Gebiet Israels hinaus gross.

⁶Ein Sohn ehrt den Vater und ein Knecht *fürchtet* seinen Herrn. Wenn ich nun Vater bin, wo ist meine Ehre, und wenn ich Herr bin, wo ist die Furcht vor mir? spricht Jahve der Heerschaaren zu euch, ihr Priester, die ihr meinen Namen verachtet. Ihr sagt: womit haben wir deinen Namen verachtet? ⁷Ihr bringt auf meinem Altar minderwertiges Brod dar *und ihr sagt:*

und endlich liesse sich mit Recht geltend machen, dass damals ohne Zweifel ja Jakob von einer ganz andern Zerstörung betroffen war als Edom. Wellhausen hat an die Araber gedacht, welche seit dem Beginn des 6. Jhdts. gegen Norden vorzurücken begannen. Vielleicht nimmt schon Zephania vgl. 27. 14 auf sie Rücksicht, jedenfalls nennt Jeremja zuerst ihren Namen; Ezechiel verkündigt den Ammonitern und Moabitern die Vernichtung durch die Araber 254. 5. 10; in Neh 219. 61 wird *בְּנֵי עַדְמָא* bzw. *בְּנֵי עַדְמָא* vgl. 66 erwähnt. Wahrscheinlich bezieht sich auch Obadja 1 ff. auf das Vordringen der Araber nach Edom, wenigstens vielleicht nicht auf dieselbe Phase der Eroberung, denn es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie nicht mit einem Mal erfolgt ist. In v. 3 ist *בְּנֵי עַדְמָא* auffallend, das von Ges. nach LXX Syr. im Sinn von Wohnungen gefasst ist, doch ist diese Bedeutung sehr fraglich. Neuere haben es meist als identisch mit *בְּנֵי עַדְמָא* erklärt, aber auch das ist bedenklich, teils wegen des geschaubten Ausdr., teils wegen der sonst sich nie findenden Femininform. Stade vermunthet, dass *בְּנֵי עַדְמָא* verderbt sei aus *בְּנֵי עַדְמָא* vgl. LXX Syr. Zu der Verbindung *בְּנֵי עַדְמָא* vgl. Jer 99. Ps 6513 u. 6. In *בְּנֵי עַדְמָא* v. 4 ist Edom als Land gedacht, das Land aber wird oft als die Mutter der Bewohner vorgestellt. Von der Wurzel *עַדְמָא* findet sich Jer 517 das Poel, vielleicht ist hier st. *עַדְמָא* das Poal zu vocalisiren. Zu *בְּנֵי עַדְמָא* vgl. Zeh 511: Als Land des Frevels d. h. als solches, in dem *עַדְמָא* wirkt, ist es von Gottes Zorn getroffen. Isr. wird es mit eignen Augen ansehen d. h. erleben v. 5. *יִי* ist nicht Juss. sondern einfache Aussage, die allein in den Zusammenhang passt, und *עַל* ist nicht »über, oberhalb« (Keil), was ebenfalls durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist, sondern »über — hinaus: Jahves Macht ist nicht auf Israel beschränkt. So stark auch der monotheistische Gottesbegriff in diesen und ähnl. Stellen durchblickt, der Verf. ist doch durchaus Vertreter des Partikularismus: Jahves über die Grenzen Israels hinausreichende Macht wird doch allein zu Israels Gunsten von ihm geltend gemacht vgl. 212 u. a. St.

2) c. 1, 6—2, 9. M. wendet sich gegen die Priester, welche Jahve minderwertige Opfer darbringen in der Meinung, dass sie für Jahves Tisch gut genug sind (v. 6—14). Darum wird Jahve diese Priester verwerfen, die dadurch, dass sie ihrem grossen Vorfahr so unähnlich sind, den Bund Levis verderbt haben. Desshalb wird Jahve sie verächtlich machen bei dem ganzen Volk.

In v. 6 folgt die Anrede an die Priester absichtlich erst nach den Fragen, um so um so mehr bei den überraschten Priestern die Wucht dieser negativen Fragen zur Geltung zu bringen. Aus der Frage *אִי הוּא אֱלֹהֵינוּ* und der Uebers. der LXX ergibt sich, dass nach *אֱלֹהֵינוּ* ausgefallen ist *אֱלֹהֵינוּ*; zugleich zeigt der Zusammenhang, dass eben die Priester Jahves *בְּנֵי* und *עַדְמָא* sind, ein Zeugnis, für die bedeutungsvolle Stellung, welche sie jetzt einnehmen in Folge der andern Wertung, die der Cultus in dieser nachexilischen Zeit auch nach der proph. Anschauung einnimmt vgl. zu Zeh 37 ff. Zu *בְּנֵי עַדְמָא* vgl. Ex 2012. Zu den Plur. *אֱלֹהֵינוּ* vgl. K. § 124, 1 Anm. i. *אֱלֹהֵינוּ* setzt nicht *בְּנֵי* fort (Hitz. Keil u. a.) sondern fügt wieder die Gegenrede an wie v. 2 u. 6. v. 7 er-

womit haben wir dich verunreinigt indem ihr sprecht: Jahves Tisch ist gering zu achten. *Wenn ihr ein blindes Thier zum Opfer darbringt, so schadet es nichts, und wenn ihr ein lahmes und krankes darbringt, so schadet es nichts. Bringe es doch deinem Landpfleger, ob er *daran* Gefallen hat und auf dich Rücksicht nimmt, spricht Jahve der Heerschaaren. *Und nun suchet Gott gnädig zu stimmen, so dass er sich unserer erbarmt! Von eurer Hand ist solches geschehen, kann er auf euch Rücksicht nehmen? spricht Jahve der Heerschaaren. ¹⁰Dass doch Jemand unter euch Thüren schlösse und ihr nicht um-

läutert das Thun der Priester in der Form der einfachen Aussage und giebt so die Antwort auf die Frage v. 6 fin. Natürlich steht לֹא־לֵךְ im allgemeineren Sinn vom Opfer überhaupt vgl. Lev 216, und zugleich beweist die Vergleichung von 7a und 7b, dass לֹא־לֵךְ und לֹא־לֵךְ־וְלֹא־לֵךְ identisch sind, bekanntlich findet sich bei Ezechiel diese Ausdrucksweise vgl. Ez 4122. Gewöhnl. wird לֹא־לֵךְ übers. durch »verunreinigt« vgl. Jes 593. Zph 31. Dem Zusammenhang entsprechender ist offenbar die Uebers. »minderwertig, schlecht«, so dass also לֹא־לֵךְ im Wesentl. identisch mit נִכְזָה ist vgl. v. 12, wo נִכְזָה und נִכְזָה wechseln: die nachher erwähnten blinden und lahmen Thiere gelten nicht ohne Weiteres als unrein. Wellhausen erinnert an Esr 262, wo von der Ausscheidung Einiger aus dem Priesterth. die Rede ist, weil sie als »minderwertig« d. h. nicht zum Priesterth. berechtigt angesehen werden. Ist das aber die Bedeut. von לֹא־לֵךְ, dann passt dazu nicht die folgende Frage. LXX hat freilich das Suff. der 3. Pers. gelesen, aber auch so ergiebt sich kein brauchbarer Sinn, weil dies Suff. sich nur auf לֵךְ beziehen könnte, während doch thatsächl. eine Geringschätzung des Altars Jahves vorliegt. Wellh. tilgt daher wohl mit Recht die Frage, so dass also בְּאֵי־יָדָיִם sich direct an 7a anschliesst: ihre Verachtung Jahves liegt darin, dass nach ihrer Meinung die geringwertigsten Opferthiere für den Altar gut genug sind. Auch sonst pflegt an die Antwort auf eine Gegenfrage, wie doch thatsächlich 7a zu betrachten ist, sich nicht abermals sofort eine Frage anzureihen vgl. auch Hitz. zu 7a. v. 8 bringt die Ausführung zu v. 7. Blinde oder lahme Thiere durften nicht geopfert werden Dtn 1521, ebenso kranke oder mit einem Fehler behaftete Lev 2222ff. וְכִי־אָרָא drückt jedesmal die Meinung der Priester aus: es ist kein Unrecht, es schadet nichts. 8b weist die Einrede als thöricht ab: selbst der Landpfleger würde sich derartige Abgaben nicht gefallen lassen. Nach v. 10. 13. 213 ist mit LXX zu lesen: וְכִי־אָרָא v. 9 zieht den Schluss aus dem negativen Satz v. 8b. Zu וְכִי־אָרָא im Sinn von »opfern« vgl. Zeh 72. Die Mahnung וְכִי־אָרָא empfängt erst ihren vollen Sinn durch das folgende וְכִי־אָרָא: bis jetzt haben sie so geopfert, dass nur der Zorn Jahves ihnen zu theil werden konnte, von jetzt an sollen sie es anders machen. וְכִי־אָרָא weist auf v. 7. 8a, und zu dem Ausdr. וְכִי־אָרָא vgl. Jes 5011. Aus der Vergleichung von v. 8b und v. 9b folgt, dass וְכִי־אָרָא nur ein anderer Ausdruck für וְכִי־אָרָא ist, gewählt viell. wegen des Zusammenhangs mit וְכִי־אָרָא im parallelen Satz, nicht aber kann וְכִי־אָרָא causal sein (Köhl. Keil u. a.), denn es handelt sich nicht darum, dass Jahve um ihretwillen andern nicht gnädig sein kann, sondern dass er ihnen nicht gnädig sein kann. Auch im Folgenden weist M. darauf hin, dass sie durch ihr Verhalten Jahve dazu zwingen sie zu verwerfen. Die Frage וְכִי־אָרָא spricht nicht etwa den Zweck des וְכִי־אָרָא aus, so dass וְכִי־אָרָא eine Parenthese wäre, welche die Begründung zur Aufforderung enthielte (Hitz. u. a.), sondern in Form der negativen Frage wird auf die nothwendige Folge hingewiesen, die sich aus diesem ihrem Verhalten für sie ergiebt.

v. 10—14 Dies Opfer ist um so zweckloser, als überall in der ganzen Welt Jahve reine Opfer dargebracht werden, während sie ihn mit ihren Opfern entweihen. Zur Frage als Ausdr. des Wunsches in v. 10 vgl. Job 1923. II Sam 154. Ps 47 u. ö., doch scheint LXX וְכִי־אָרָא st. וְכִי־אָרָא gelesen zu haben. Fraglich ist der Sinn des Satzes. Gewöhnl. versteht man die Thüren von denen des innern Vorhofes und das Erleuchten

sonst meinen Altar erleuchtet! Ich habe kein Gefallen an euch, spricht Jahve der Heerschaaren, und ein Opfer von eurer Hand will ich nicht. ¹¹Denn vom Sonnenaufgang bis zu ihrem Untergang ist mein Name unter den Völkern gross, und an allen Orten werden reine Opfer meinem Namen verbrannt *dargebracht*, denn gross ist mein Name unter den Völkern, spricht Jahve der Heerschaaren.

des Altars vom Anzünden des Altarfeuers, so dass sich hier der Ged. fände, dass statt solcher Opfer lieber das Opfern überhaupt unterbliebe. Gegen diese Erklärung hat Wellh. freilich Bedenken erhoben: weder könnten die לִזְבֹּחַ ohne Weiteres die Tempelthore sein, noch begriffe man, wie das Anzünden des Altarfeuers ein Erleuchten des Altars genannt werden könne. Aber angesichts der spätjüd. Sprache vgl. Num. r. 11, 212d Levy neuhebr. Wörterbuch I, 44f. kann an dieser Bedeutung von לִזְבֹּחַ = »das Feuer auf dem Altar unterhalten« kaum gezweifelt werden. Dass aber in diesem Zusammenhang לִזְבֹּחַ von den Thüren des Tempels zu verstehen ist, kann keine ernstliche Schwierigkeit sein. Wir bleiben demnach bei der Erkl.: dass doch Jemand unter Euch die Thüren schliesse und ihr nicht umsonst das Feuer meines Altars entzündet! Klar ist 10b: Jahve hat weder an ihnen Gefallen, noch an ihren Opfern. Natürl. ist נִרְאָה hier wie überhaupt bei Mal. das Opfer vgl. 1Sam 217. Zph 310 u. 5. v. 11ff. begründen v. 10b, und zwar kann der Ged. kaum ein andrer sein: Jahve habe kein Gefallen an ihnen und ihren Opfern, denn obgleich alle Heiden an allen Orten Jahve ehren und reine Gaben darbringen, verunehren ihn Israels Priester durch Darbringung minderwertiger Gaben und schlechter Opfer. Keil sieht nur in v. 11 eine Begründung von 10b und findet folgenden Ged.: solche Opfer begehrt Gott nicht, denn sein Name erweist sich unter allen Nationen der Erde gross, dass ihm an jedem Orte reine Opfergaben dargebracht werden. Aber unmöglich kann der Ged., dass Jahve weder an Israels Priestern noch an ihren Opfern Gefallen habe, damit begründet werden, dass an allen Orten von den Völkern der Erde ihm reine Opfer dargebracht werden. Weder ist ein Zusammenh. zwischen diesen beiden Gedankenreihen zu erkennen, noch ist einzusehen, wie ein derartiger Ged. in diesen Context passt. Nur bei Heranziehung von v. 12 gewinnen wir eine namentlich auch in den Zusammenhang passende Begründung, und zwar bildet v. 12 den Gegens. zu v. 11, und gerade durch diesen Gegens. empfängt v. 12 erst seine volle Bedeut. Noch Keil hat freilich mit älteren Exegeten v. 11 von der Zukunft verstehen wollen: er findet hier eine Hinweisung auf die Verehrung, welche dem Namen des Herrn von allen Völkern der Erde zu Theil werden wird, und in ihr zugleich eine Andeutung, dass das Reich Gottes von den Juden, die den Herrn verachten, genommen und den Heiden, welche Gott suchen, gegeben werden wird. Aber diese Auffass. scheitert daran, dass 1) die einfache Auss. in v. 12a $\text{נִרְאָה לִּי שֵׁן בְּיָמַי}$ nicht von der Zukunft verstanden werden kann, und 2) an dem unleugbaren Gegens.: $\text{וְיִשְׂרָאֵל מְחַלְלִים בְּזֶלָתָם}$ und $\text{בְּזֶלָתָם מִקֹּדֶשׁ יְהוָה לִי}$: da in letzterem Satz ohne Zweifel eine Aussage über ihr gegenwärtiges Verhalten liegt, so kann auch der dazu gehörige Gegens. sich nur auf die Gegenwart beziehen vgl. auch zu v. 14 fin. Dass ev. eine Partic. die Zukunft zum Ausdr. bringen kann, ist klar, die Bedeut. des Partic. hängt aber von dem Zusammenhang ab, in dem es steht. Hier in v. 11 haben die meisten Exegeten desshalb mit Recht nach dem Vorgang der LXX eine Aussage über die Gegenwart gefunden. Freilich nicht so, dass damals schon an allen Orten der Erde sich Proselyten befunden hätten, welche die Grösse des Namens Jahves anerkennen und ihm reine Opfer darbringen (Ewald u. a.), davon wissen wir nichts, das ist auch, wenn wir die Zeit erwägen, in der unser Buch wahrseheinlich geschrieben ist, unmöglich, endlich fordert auch das בְּזֶלָתָם neben בְּיָמַי eine andere Auffassung, vielm. kann der Sinn nur sein: von den Heiden werde Jahves Name hochgehalten. Wellh. bemerkt mit Recht, dass sich v. 11 nur so erklären lasse, dass der Verf. den Monotheism. in den heidn. Religionen anerkenne. In dieser Zeit sei bei Phöniciern,

¹²Ihr aber entweicht ihm, indem ihr sprecht: Jahves Tisch sei unwert und gering zu achten seine Speise *seine Frucht*. ¹³Ihr sprecht: siehe, was ist das für eine Mühsal! Und ihr achtet *mich* gering(?), spricht Jahve der Heerscharen, und ihr bringt *blinde* und lahme und kranke Thiere, *ja bringt sie *zum* Opfer* dar. Soll ich an solchen von eurer Hand Gefallen haben? spricht Jahve. ¹⁴Verflucht ist der Betrüger, in dessen Heerde ein männliches Thier ist, und der es gelobt, aber ein geringwertiges dem Herrn opfert! Denn ein grosser König bin ich, spricht Jahve der Heerschaaren, und mein Name ist hehr unter den Völkern.

Samariern und Juden gleichzeitig die Bezeichnung »der höchste Gott« auf gekommen. Neben dem Hass gegen die Edomiter, der freilich historisch bedingt ist, nimmt sich diese Weitherzigkeit gegen das Heidenth. merkwürdig aus. Völlig unversehrt ist v. 11 übrigens nicht erhalten. Neben נקטר ist נקט offenbar Glosse, die mit Rücks. auf v. 8 eingefügt ist, und נקטר, das viell. besser als Part. Pu. zu lesen ist, da vor P gewöhnl. Pi. und Pa. gebraucht werden, steht nicht vom Anzünden des Rauchopfers, sondern vom Verbrennen des Opfers überhaupt vgl. zu Am 4.5. Das ו vor נקטר ist jedenfalls zu tilgen, da nicht zu sehen ist, was dies ו explic. (Keil) hier soll. Der Nachdr. liegt auf נקטר, was natürlich nicht besagen will: den gesetzl. Regeln entsprechend, sondern נקטר bildet den Gegens. zu לזם נאכל: es sind vollwertige Opfer, insofern sie im Gegens. zu Isr.'s Priestern das Beste geben, was sie besitzen. Der Schl. hebt noch einmal heraus, wie es zu solchen Opfern gekommen ist, weil Jahves Name als gross erkannt ist. v. 12 hebt den Gegens. heraus. Die beiden schon v. 7 gebrauchten Begriffe נאכל und נקטר wechseln hier, ein Beweis dass sie im Wesentl. identisch sind vgl. zu v. 7. Fragl. ist נקטר. Gewöhnl. wird das erkl.: sein d. i. des Tisches Ertrag, aber es ist völlig unerfindlich, wie das Opfer des Altares Frucht oder Ertrag genannt werden kann. Offenbar ist das Corrigendum נקטר neben der Correctur נקטר stehen geblieben. Zu אכל, dessen Suff. natürl. auf אכר geht, vgl. לזם in v. 7. v. 13 setzt den Ged. von v. 12 fort. מלאה wird gewöhnl. als Contraction aus מלילאה gefasst vgl. Jes 31.5. K. § 20, 2a also: was für ein Mühsal ist es! Zu dem Fragewort nach הנה vgl. Ps 133.1. Der Sinn kann aber nicht sein: dies Opfer zu essen koste Mühe, man sei es fast nicht im Stande (Hitz.), sondern offenbar ist an den Altar bezw. Altardienst zu denken, er ist ihnen eine Last. הַקָּטָן ist viell. am besten mit נקטר Hag 19 zusammenzustellen, viell. ist es aber von נקטר abzuleiten, dessen Hiph. Ps 105 offenbar den Sinn des verächtl. Behandelns hat, freilich ist es dort mit ב constr., wie auch in Hag 19 בו steht. Jedenfalls ist die Beziehung des Suff. in אכר auf יהיה ausgeschlossen, wie das sofort folgende אכר zeigt, es kann nur auf שלחן אכר gehen. Viell. ist aber אכר zu lesen, das durch einen Leser, der an dem Ausdr. Anstoss nahm, in אכר corrigirt ist vgl. Graetz. Wellh. sieht in diesen ersten Worten eine an dieser Stelle unmotivirte und darum verdächtige Wiederholung des vorher Gesagten in verschärfte Form, zu der das Folgende אכר ganz besonders schlecht passe. Statt מלא, das schon wegen seiner Indetermination und der fehlenden nota accus. auffällt, ist nach v. 8 jedenfalls אכר zu lesen: die drei ersten Buchstaben אה sind nach den drei letzten des vorhergehenden Wortes אה irrigh. ausgelassen (Wellh.). Das zweite והבאת ist auffallend. Meistens erkl. man, es nehme wegen des langen Obj. das erste wieder auf, um zu dem Obj. eine nähere Bestimmung hinzuzufügen, nämll. נקטר, man verbindet dann das ו von והבאת mit אכר und liest אכר, das Suff. müsste sich auf מלא etc. beziehen, während das Suff. in אכר auf אכר gehe. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass diese Erkl. eine sehr künstl. ist, wahrscheinlicher scheint mir והבאת irrigh. wiederholt zu sein, viell. auch nur והבאת so dass dann statt אכר viell. אל zu lesen ist: »und ihr bringt das Blinde und Lahme und Kranke als Opfer dar« oder: »und ihr führt das Blinde u. s. w. herbei zum Opfern. Während bisher ausschliesslich von den Priestern die Rede war, muss v. 14 sich jedenfalls auf die Laien beziehen, welche nach dem ge-

2¹ So ergeht nun an euch, ihr Priester, diese Botschaft. *Wenn ihr nicht gehorchet und nicht darauf Acht habt, meinem Namen Ehre zu erweisen, spricht Jahve der Heerschaaren, so sende ich wider euch den Fluch und wandle eure Segnungen in Fluch, *ja ich verfluche*, dieweil ihr nicht Acht habt. *Siehe ich *schlage* euch *den Arm* ab und werfe Unrath auf euer An-

sehenen Gelübde es zu ihrem Vorthail zu interpretiren suchen. Der Proph. gedenkt hier in dieser Strafpredigt gegen die Priester dieser Sünden, weil die Priester für die Annahme von נִזְמָה verantwortlich waren. Vielleicht aber kommt das v. 14 Gerügte nur nebenbei um desswillen in Betracht, weil die Privatopfer, die einst im Cultus die Hauptsache waren, in dieser Zeit durch das Thamid schon in den Hintergrund gedrängt waren, und für dies Thamid waren die Priester allein verantwortlich (Wellh.). Bei dem נִזְמָה handelt es sich darum, dass er statt des männl. Opferthieres, das als das vorzuziehendere gilt und von ihm hätte nach seinem Gelübde dargebracht werden sollen, ein mit einem Fehler behaftetes giebt. נִזְמָה ist als fem. vocalisirt für נִזְמָה vgl. Ew. § 188b, Baehr u. a. lesen wohl mit Recht das masc. נִזְמָה. Keil u. a. wollen יָזַם als ein dem נִזְמָה entspr. zweites Subj. zu יָזַם fassen, aber in diesem Falle ist יָזַם יָזַם יָזַם ein zu unvollständiger Satz, bei dem ja die eigentl. Hauptsache, dass er nämll. ein weibl. Thier opfert, ergänzt werden müsste, vielm. gehört יָזַם יָזַם eng mit dem vorhergehenden יָזַם zusammen, es ist dem vorhergehenden נִזְמָה untergeordnet und erklärt letzteres. v. 14b motivirt יָזַם. Deutlich zeigt der Schluss יָזַם יָזַם, dass v. 11 nicht von der Zukunft verstanden werden kann, denn v. 14 fin. ist dem Schl. von v. 11 parallel, und יָזַם יָזַם יָזַם leidet keine andere Erkl. als יָזַם יָזַם יָזַם.

Nach dieser Darlegung der Sünden der Priester folgt 2, 1 ff. die Ankündigung der Strafe. Da hernach von einem Befehl keine Rede ist, so muss יָזַם v. 1 die Bed. »Auftrag, Botschaft« haben vgl. Nah 114 יָזַם לְיָזַם in v. 2 empfängt seine Erkl. aus c. 1. יָזַם giebt die Ausführung zu יָזַם. Demnach kann der Sinn weder sein, dass Jahve ihre Opferdeputate verfluchen wird (Hitz u. a.), noch auch die von ihnen ausgesprochenen benedictiones (Keil u. a.), für den letzteren Fall würde schon das verb. יָזַם nicht passen, das die Bed.: ich will unwirksam machen« nicht hat, vielm. bezieht sich יָזַם auf die bevorzugte Stellung, die der Priesterstand in Isr. einnimmt: sie sind Jahves יָזַם, im besonderen Sinn seine Diener vgl. 16, Jahve hatte mit Levi einen besonderen Bund geschlossen vgl. v. 5. Was unter dem יָזַם zu verstehen ist, sagt ausdrückl. v. 9. יָזַם יָזַם wird gewöhnl. als nachdrucksvolle Wiederholung des vorhergehenden יָזַם aufgefasst mit der Hindeutung, dass dieser Fluch schon eingetreten sei, eine Hindeutung, die freilich in diesem Zusammenhang sehr auffallend ist. Das Suff. sing. müsste sich auf יָזַם beziehen. LXX scheint ein verb. hier nicht gelesen zu haben. Wellh. vermuthet, dass viell. יָזַם יָזַם st. יָזַם יָזַם zu lesen ist: eine derartige einfache Hervorhebung des verb. würde sich vor der sofort folgenden Motivirung begreifen lassen. v. 3 ist bei dem jetzigen Text unverständlich. Was soll יָזַם, da doch die Priester keinen Ackerbau treiben? Schon LXX Aq. Vulg. haben יָזַם vocalis., aber was soll dazu יָזַם: ich schelte den Arm? Die Sache wird dadurch nicht besser, dass man mit Hitz. יָזַם liest: »ich verseuche den Säer aus dem Lande«, weder kann das einfache יָזַם diese Bed. haben, noch ist dieser Ged. hier vor dem Folgenden verständl. Offenbar ist mit Wellh. יָזַם st. יָזַם zu lesen, ein Textfehler, der durch Verwechslung von יָ und יָ zu Stande gekommen ist: Jahve schlägt ihnen den Arm ab und nimmt ihnen damit die Möglichkeit, mit dieser frevelhaften Thätigkeit fortzufahren. Die einst hochgeehrten werden jetzt schimpfl. behandelt: Jahve streut Unrath auf ihr Antlitz. Offenbar ist יָזַם vielleicht eine Glosse, man sieht nicht ein, warum hier grade der Mist der Festopferthiere vgl. Ps 11827 genannt wäre. Der Schluss ist wahrscheinlich verderbt. Gewöhnl. erkl. man: und man wird euch zu ihm hinschaffen d. h. auf den

gesicht, den Unrath eurer Festopfer ⁴Und ihr sollt erkennen, dass ich euch diese Botschaft gesandt habe, dieweil mein Bund mit Levi bestand, spricht Jahve der Heerschaaren. ⁵Mein Bund bestand mit ihm: Leben und Heil, die gab ich ihm, Furcht, dass er mich fürchtete und vor meinem Namen sich beugte. ⁶Wahre Unterweisung war in seinem Munde, Frevel aber fand sich auf seinen Lippen nicht, in Frieden und Rechtschaffen-

Mist werfen vgl. Jer 164. 2219. Aber dabei fällt die 3. Pers. auf, warum neben *וְיִי* dies *וְנִשָּׂא*? Man könnte viell. *וְנִשָּׂא אֲנִי* st. *וְנִשָּׂא אֲנִי* lesen: »und ich werde euch zu ihm hinausschaffen«, aber auch so bleiben Bedenken, denn weder erwartet man für den Begriff des Fortschaffens dieses Verbum, noch überhaupt nach dem Vorbergehenden diesen Gedanken. Aus dem v. 3 berichteten Strafgericht werden sie erkennen v. 4, dass Jahve diese Botschaft gesandt hat. In v. 4b kann man nicht *וְיִי* in diesem Infinitivsatz als Subj. ansehen: damit diese Botschaft mein Bund mit Levi sei (Keil, Köhl. u. a.). Als Sinn dieses Satzes findet Köhl. den Ged.: sie werden erkennen, dass, wie Jahve sein Verhalten gegen Levi bisher normirt sein liess durch die Bestimmungen seines zur Zeit des Auszugs aus Aegypten mit ihm abgeschlossenen Bundes, so dass er dasselbe ferner nur noch durch die Bestimmungen seines nunmehr gefassten Strafbeschlusses normirt sein lassen wolle. Dieser Ged. müsste anders ausgedrückt sein. Vielmehr kann der Gedanke kein anderer denn der sein: obgleich die Priester die *וְיִי* verderbt haben, erlässt er doch die in v. 1—3 ausgesprochene Bestimmung, damit sein Bund mit Levi bestehen bleibe und damit auch seine mit Levi verknüpften Heilsabsichten. Wellh. hat hier den Ged. finden wollen: ich habe sie (*וְיִי* v. 1—3) gesandt und nicht gleich meinem Zorn Luft gemacht aus Rücksicht auf mein altes Verhältniss zu Levi, aber dagegen spricht 1) dass der eingeklammerte und von Wellh. ergänzte Satz für dies Verständniss sehr wesentlich ist, und 2) dass in *וְיִי אֲנִי* nicht nur der Ged. liegen kann: mit Rücksicht auf d. h. um meines alten Verhältnisses zu Levi willen. v. 5 geht auf diesen Bund näher ein. Fragl. ist die Bedeut. von *וְיִי* im Satze. Unmöglich ist es nach Vorgang der alten Uebers. mit Hitz n. a. diese Worte als Genit. zu *וְיִי* zu fassen: »mein Bund war ein Bund des Lebens und des Heils«, denn diese Constr. lässt sich durch Num 2512. Gen 2424. Hos 143 nicht rechtfertigen, auch würde *וְיִי* eine andere Stellung haben, wenn der Sinn der wäre: mein mit ihm bestehender Bund u. s. w. Letzteres spricht auch gegen die von Keil u. a. vertretene Erkl., wonach *וְיִי* als Prääd. sein soll, dabei kommt man auch zu keiner befriedigend. Auffass. von *וְיִי*, das Keil u. a. als Appos. zum Suff. in *וְיִי* ansehen und übers. »als Hebel der Gottesfurcht«, eine Bed., die für *וְיִי* nicht nachweisbar ist. Am einfachsten wird es sein, *וְיִי* als vorausgest. Objecte anzusehen, die im Suff. von *וְיִי* wiederaufgenommen werden; *וְיִי* d. i. die Furcht vor Gott, nicht aber »Ehrfurcht und Achtung von Seiten des Volks« (Valette in ZATW XIII S. 261) ist dann das dritte Obj., dessen Folge in den beiden letzten Sätzen dargelegt wird. Bei dieser Constr. des Satzes entspr. das *וְיִי* dem *וְיִי* am Schl. von v. 4. *וְיִי* ist Niph. von *וְיִי*, das öfter neben *וְיִי* sich findet vgl. Jer 117. Ptn 318. v. 6 zeigt, wie sich diese Gottesfurcht in Levis Thun und Treiben äusserte. Als Inhaber der Thora gab er stets eine der Wahrheit entsprechende Unterweisung, er liess sich nicht durch selbstsüchtige Motive leiten, sondern die Wahrheit allein bestimmte ihn, so dass er nie eine frevelhafte Entscheidung (*וְיִי*) gab. Sein Thun, dem *וְיִי* vgl. Zeh 816. 19 und *וְיִי* characteristisch war, wird als Wandel in der Gemeinschaft mit Gott gedacht vgl. vorher v. 5, wo *וְיִי* als Gabe Gottes an Levi erscheint und Gen 522. Damit hielt er viele von Verschuldung zurück dadurch, dass er ihnen den rechten Weg zeigte. So that Levi allezeit, was des Priesters Aufgabe war, darauf weist v. 7, welcher ebenso wie v. 8 zeigt, dass auch in dieser Zeit des Mal. die Priester die Inhaber und Spender der Thora sind vgl. Hag 2n. Zeh 73, und

schaffen? Warum sind wir treulos gegeneinander, um den Bund unserer Väter zu entweihen? ¹¹Treulos war Juda, und Greuel sind *in Israel* in Jerusalem verübt, denn Juda hat das Heiligthum Jahves, das er liebt, entweiht und ist Gemahl von Töchtern eines fremden Gottes. ¹²Jahve möge jedem, der solches thut, Ankläger und Vertheidiger so wie den, der Jahve der Heerschaaren Opfer darbringt, ausrotten.

sind demnach Brüder, ein Verhältniss, das die Treulosigkeit gegen einander ausschliesst. Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass hier Jahve als Vater gedacht ist, nicht aber Abraham (Calv. u. a.), aber freilich bleibt zwischen dieser Auffass. von Gott als dem Vater aller Juden und der neutestamentl. von Gott als unserm Vater die wesentl. Differenz, dass hier die Sohnesstellung der Juden eine nationalbedingte und beschränkte ist: nur als Glieder Judas sind sie Gottes בְּנֵי יְהוָה. Der parallele Satz: »ein Gott hat uns alle geschaffen« lässt sich nicht umdeuten zu dem Ged. »geschaffen zu seinem Volk« (Keil u. a.), denn der letztere Ged. könnte so nicht ausgedr. sein vgl. אֱלֹהֵינוּ. Diese Umdeutung Keils u. a. ist wohl unter dem Eindr. erfolgt, dass dieser Ged. eigentlich in diesen Zusammenhang nicht passt, insofern Gott ja auch die verpönten heidn. Weiber geschaffen hat. Schwerlich ist die Anführung dieses Ged. hier daraus zu erklären, dass es ein verhältnissmässig neuer Gesichtspunkt war, Jahve als den Schöpfer der Welt zu betrachten; denn erst im Exil trete dieser Ged. stärker hervor d. h. seit der Zeit, als Israel als selbständiges Volk dahingesunken war, erkannte man in der Natur, ihrer Schöpfung u. s. w. das Walten von Jahves Macht vgl. Smend Religionsgesch. S. 356f. Seitdem war doch mehr als ein Jahrhundert verlossen und diese Gedanken des reinen Monotheismus dieser Zeit in Fleisch und Blut übergegangen. Vielmehr weil diese Gedanken gewissermassen eiserner Bestand des religiösen Glaubens der Zeit waren, dachte man über ihre Consequenzen nicht nach, so dass neben diesem im Gottesbegriff wurzelhaft vorhandenen Universalismus sich der Particularismus entwickeln konnte. אֱלֹהֵינוּ ist Impf. Kal, das freilich gewöhl. o hat vgl. K. § 47, 3, Anm. 1. Durch solche Treulosigkeit, die sich in der Ehe mit »der Tochter eines fremden Gottes« offenbart, wird der Bund der Väter d. h. den Jahve mit den Vätern geschlossen hat, als er sie aus den Heiden aussanderte, entweiht und der Bestand der Gemeinde gefährdet vgl. Esr 9ff. und Ex 19ff. Lev 20¹. 26. v. 11 geht näher auf die Treulosigkeit ein. Wie 11b beweist, ist אֱלֹהֵינוּ in v. 11a zu tilgen, es handelt sich um Juda und Jerus., das in dieser nachexilischen Zeit im Mittelpunkt des ganzen religiösen Lebens stand. Der Schluss des v. zeigt zugleich, worin der Frevel Judas bestand, nämlich darin, dass es heidnische Weiber ehelichte. אֱלֹהֵינוּ die Tochter eines fremden Gottes d. h. die einem andern Gott als Jahve angehört, sich zu einer andern Religion als Juda bekennt. Die hier sich findende Auffassung von Judas Treulosigkeit als einer Entweihung des Heiligthums Jahves geht zurück auf Ezechiel und den Verf. von Lev 17ff. vgl. Ez 51. 437. Lev 20³. 262, ihre letzten Wurzeln liegen freilich in der Vorstellung der alten Zeit, dass Jahves Land rein, das Ausland aber, weil anderen Göttern zugehörig, unrein sei Am 717, eine Vorstellung, die schliesslich so gewandt wurde, dass alle Sünde Befleckung des heil. Landes und Beleidigung Jahves sei vgl. Jer 27f. 31 vgl. Smend Religionsgesch. S. 3161. Zu אֱלֹהֵינוּ als Fem. vgl. אֱלֹהֵינוּ 14. Dass die hier geltend gemachten Ged. sich eigentlich mit der 210 ausgesprochenen Erkenntniss nicht vertragen, im Grunde auch nicht mit der 111, ist dem Verf. nicht zum Bewusstsein gekommen vgl. zu 110. v. 12 bringt die Strafe in der Form des Wunsches. Der jetzige Text אֱלֹהֵינוּ giebt keinen Sinn: unmöglich kann doch »der Wachende und der Antwortende: Bezeichnung der Nachkommenschaft des Freylers (Keil u. a.) sein; ebenso ist es unmöglich אֱלֹהֵינוּ in dem Sinne = »sein« laut von sich geben (Hitz.) zu nehmen. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn wir mit Wellh. אֱלֹהֵינוּ lesen, woran schon Hitz. dachte, nur ging er an dieser richtigen

¹³ Und das zweitens vollführt ihr: man bedeckt mit Thränen Jahves Altar, mit Weinen und Seufzen, weil er sich fernerhin nicht gnädig zum Opfer wendet und wohlgefällige Gaben aus eurer Hand nicht nimmt. ¹⁴ Ihr sagt: warum? Weil Jahve Zeuge war zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, gegen das du treulos bist, während sie doch deine Gefährtin und das Weib deines Bundes ist. ¹⁵ *Hat nicht* Einer uns gemacht und unsern Geist *uns erhalten*? Und was begehrt der Eine? Samen Gottes! So hütet euch nun

LA. vorbei, weil er אֵל und אֱלֹהִים als identische Begriffe ansah. אֵל ist vielm. der Ankläger vgl. 35 vgl. אֵלֹהִים , während אֱלֹהִים der Vertheidiger ist, der Antwort giebt im Rechtsstreit. Wer weder אֵל noch אֱלֹהִים hat, der ist aus der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen, wer Niemand hat, der für ihn Opfer darbringt, der ist damit aus der Volksgemeinschaft ausgestossen. — Kuenen u. a. haben aus dieser Polemik gegen die Ehen mit ausländischen Weibern den Schl. gezogen, dass Mal.'s Wirksamkeit nach dem Auftreten Ezras, vielleicht in die Zeit zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit Nehemias, anzusetzen sei. An sich ist das möglich, aber nicht nothwendig. Nur dann wäre Kuenens Schluss ein zwin- gender, wenn Ezra der erste gewesen wäre, der sich gegen solche Ehen erklärt hat. Aber das zu behaupten haben wir keinen zureichenden Grund. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, dass auch andre Frommen vor ihm an solchen Ehen Ausstoss nahmen, ja dass sie bei der Stellung, die man im Anfang zu den אֲשֵׁרֵי הָאָרֶץ d. i. der im Lande zurückgebliebenen Mischbevölkerung und den Heiden vgl. Hag. und Zach. einnahm, überhaupt erst im Laufe der Zeit aufkamen und daher gewiss den strenger Gesinnten immer ein Greuel waren. Dann aber kann Mal. auch vor Ezra gewirkt haben und die Frage nach der Entstehung unsers Buches wird demnach durch andere Gründe zur Entscheidung gebracht werden müssen.

v. 13ff. geht der Proph. über auf die Ehescheidung: wahrscheinlich kam es häufig dazu, um ausländische Weiber zu heirathen. Darum schliesst sich v. 13ff. unmittelbar an v. 10—12 an. כִּי־יִשְׁאָר ist Appos. zu וְיִשְׁאָר und letzteres findet seine Erkl. in dem Inf. constr. כִּי־יִשְׁאָר ; כִּי־יִשְׁאָר bringen zwei weitere dem וְיִשְׁאָר entspr. Objecte nach. Fragl. ist כִּי־יִשְׁאָר . Gewöhnl. sieht man hier nach Analogie des כִּי־יִשְׁאָר vgl. Zph 36 einen Folgesatz, aber innerhalb dieses Zusammenhanges vgl. das folgende כִּי־יִשְׁאָר ist diese Erklärung unmöglich, vielm. steht כִּי hier in der häufigen causalen Bedent. und wird durch כִּי־יִשְׁאָר wieder aufgenommen. Als logisches Subj. in כִּי־יִשְׁאָר sind dann natürl. nicht die geschiedenen Weiber zu denken, sondern vielm. die Gemeinde, die unter grosser Noth litt und Jahve unter Thränen bat, derselben ein Ende zu machen. So lange sie dauerte, wusste man, dass Jahve die Opfer noch nicht angenommen hatte, dass sie unrein waren vgl. Hag 214. Zu כִּי־יִשְׁאָר von der freundl. Annahme des Opfers vgl. Num 1615. כִּי־יִשְׁאָר ist noch von כִּי־יִשְׁאָר abhängig; weil es durch dazwischentretende Worte davon getrennt ist, erscheint es mit כִּי . כִּי־יִשְׁאָר steht hier pro coner. von der wohlgefälligen Opfergabe vgl. das parallele כִּי־יִשְׁאָר . Jahve verweigert die Annahme der Opfer, weil er der Zeuge und Rächer jeder Treulosigkeit vgl. Gen 31ff. also auch der gegen das Weib begangenen ist, v. 14, er muss sich daher des vergewaltigten Theils annehmen. וְיִשְׁאָר hebt das Ungeheuerliche des Frevels herans: die Genossin und ächte Israelitin (אִשָּׁה) erfährt solche Treulosigkeit. Man hat freilich כִּי־יִשְׁאָר meist von der Ehe verstanden, die der Angeredete mit seinem Weibe eingegangen, aber diese Auffassung ist unmöglich, weil zu keiner Zeit die Ehe in Israel als ein Bundesverhältniss aufgefasst ist, vielm. ist die Israelitin als אִשָּׁה offenbar der Gegens. zu כִּי־יִשְׁאָר ; während jene einem fremden Gott zugehört, ist die Israelitin Glied der Bundesgemeinde, von der allein כִּי־יִשְׁאָר zu hoffen ist vgl. Kraetzmar a. a. O. S. 240f. v. 15 ist bei dem jetzigen Text völlig unverständlich. Gewöhnl. erkl. man: Niemand hat das noch gethan, der nicht allen Sinn für das, was recht und gut ist, völlig verloren gehabt hätte. Aber weder

für euern Geist, und *keiner* sei treulos gegen das Weib *seiner* Jugend! ¹⁶ Denn *ich* hasse die Scheidung, spricht Jahve, der Gott Israels, und *dass man* mit Frevel sein Gewand bedeckt, spricht Jahve der Heerschaaren. So hütet euch nun für euern Geist und seid nicht treulos.

hat ¹⁷ diese Bedeut., noch ist diese Auffass. des ¹⁸ ohne Bedenken, da dies ¹⁹ doch wohl kaum eine andere Erkl. als das ²⁰ zulässt. Gewöhnl. versteht man ²¹ von Abraham, aber warum diese verwunderl. Bezeichn.? und wie lässt sich ²² als selbständiger Satz verstehen? Unmöglich kann das doch = ²³ sein, so dass ²⁴ die Antwort auf diese Frage gäbe, welche den Abr. wegen seiner Verstoßung der Hagar zu rechtfertigen sucht. Das ist schon nm desswillen unmöglich, weil dieser Verf. schwerlich auf den Ged. gekommen wäre, desswegen Abr. zu rechtfertigen, denn Stade schreibt mit Recht (Gesch. II, 136): Es muss billig bezweifelt werden, dass das von Mal 216 ausgesprochene, scheinbar ganz allgemeine Wort »denn ich hasse Scheidung«, diesen auch nur im mindesten abgehalten haben würde, die Auflösung der Mischen für ein Gott wohlgefälliges Werk zu halten. Schon Hier. hat richtig ²⁵ von Gott verstanden, was in diesem Zusammenhang vgl. v. 10 offenbar allein möglich ist, und schon Ew. u. a. haben den ersten Satz als Frage aufgefasst, natürl. muss man dann aber ²⁶ st. ²⁷ lesen. Ew. nahm auch ²⁸ als Frage: und gehört ihm nicht der ganze Geists, aber weder kann dieser Satz als Frage gefasst werden, noch ist ²⁹ = der ganze Geist, noch auch lässt sich dieser Ged. in unserm Zusammenhang recht verstehen. Offenbar ist mit Wellh. ³⁰ st. ³¹ und ³² st. ³³ zu lesen. Zu ³⁴ = »am Leben erhalten« vgl. 1Sam 14³⁵. 25³⁶, und zu ³⁷ vom Lebensgeist Gen 617. 715. Koh 319. Ez 378. ³⁸ kann nicht zu ³⁹ als Obj. gezogen werden, denn da ⁴⁰ Präd. zu ⁴¹ sein muss, würde die Antwort auf diese Frage fehlen: sie kann nur in ⁴² liegen, und dies muss die Bezeichn. der Nachkommenschaft sein. Der letzte Satz giebt die weitere Ausführung zu ⁴³. Dem entspr. muss aber, wie auch das Suff. in ⁴⁴ zeigt, ⁴⁵ st. ⁴⁶ vgl. v. 16 fin. gelesen werden, oder man muss mit Syr. lesen: ⁴⁷. Mit ⁴⁸ folgt er aus den beiden vorhergehenden Gründen. Die Treulosigkeit gegen das Weib wird verhindert 1) durch die Rücks. auf den Einen Gott, der sie alle geschaffen, so dass sie unter einander Geschwister sind vgl. v. 10 und 2) durch die Rücks. auf die Nachkommenschaft: haben sie von ihren Weibern Nachkommenschaft, so haben sie, was Jahve fordert und sie zu erwarten berechtigt sind. ⁴⁹ ist wohl nach Jer 1721 u. a. zu erklären: hütet euch für euern Geist d. i. für euer Leben vgl. ⁵⁰ als »Lebenskraft« vorher. v. 16 begründet die Mahnung. Nach dem ganzen Zusammenhang und dem sofort folgenden ⁵¹ muss Jahve Subj. in ⁵² sein, aber schwerlich ist der vorliegende Text richtig, denn die Fortlassung des pronominalen Subj. beim Partic. lässt sich nicht rechtfertigen, vielm. ist nach dem * von ⁵³ wohl ein * ausgefallen vgl. zu Zeh 812 und zu lesen ⁵⁴; zu ⁵⁵ von der Entlassung des Weibes vgl. Dtn 241ff. In ⁵⁶ könnte Subj. nur der Mann sein, der das Weib entlässt, aber wie schliesst sich ⁵⁷ an das Vorhergehende an? Unmöglich ist der Satz als Relativs. zu fassen, der ein zweites Obj. zu ⁵⁸ bringt. Da der Satz seinem Wortlaut nach viel zu allgemein wäre, so pflegt man nach dem Arab. vgl. Koran Sur. 2, 183 ⁵⁹ vom Weibe zu verstehen, eine für das Hebr. jedenfalls sonst nicht zu belegende Art des Ausdr. Keil will ⁶⁰ als dem ⁶¹ coordinirt ansehen, so dass ein zweiter Grund zum Unterlassen der Treulosigkeit angeführt würde; aber auch so würden wir einen sehr schwerfälligen Ausdruck gewinnen. Die empfehlenswerthe Auffass. bleibt die von Wellh. vorgeschlagene, der ⁶² lesen will, so dass dieser Inf. dem ⁶³ coordinirt wäre. Vielleicht ist das dazwischen stehende ⁶⁴ erst in Folge der verkehrten Auffass. eingeschoben, obwohl die Späteren solche Formeln an jedem passenden und unpassenden Orte einzustreuen lieben (Wellh.). Dass die in

¹⁷Ihr habt Jahve ermüdet mit euren Reden! Ihr sagt: inwiefern haben wir ermüdet? Indem ihr sprecht: jeder, der Böses thut, ist gut nach Jahves Urtheil, und an solchen hat er Gefallen. Oder wo ist der Gott des Gerichts? 3 ¹Siehe, ich sende meinen Boten vor mir her, dass er vor mir den Weg ebene, und plötzlich wird der Herr, den ihr sucht, zu seinem Tempel kommen, und der Bote des Bundes, an dem ihr Gefallen habt, siehe er kommt, spricht Jahve

unserm Abschn. hervortretende Anschauung über die Ehescheidung eine andere ist als die in Dtn 24 ff., kann nur der Blinde verkennen: offenbar bereitet sich hier jene strengere des NT's vor Mt 532 Mk 1011. — Ueber die in diesem Abschn. vorgenommenen Correcturen des späteren Judenthums vgl. W. R. Smith unter Malachi in Encycl. Brit.

4) c. 2, 17—3, 5. Angesichts des frevelhaften Geredes, dass Jahve Wohlgefallen an den Frevlern habe, da er ja sonst mit seinen Gerichten längst hätte kommen müssen, weist der Proph. hier auf das Kommen Jahves zu seinem Tempel und den Tag Jahves hin, betont aber zugleich, dass dieser ein Tag der Läuterung sein werde, der eintrete, nachdem Jahve einen Vorläufer vor sich hergesandt hat, der ihm den Weg bereiten soll.

v. 17 zeigt die Stimmung, die damals weite Kreise beherrschte, und die wir auch aus den Psalmen mannigfach kennen vgl. Ps 37. 49. 73 u. a., auch Ps 14 u. ähnliche, denn die Leugnng Gottes d. h. des um das Thun und Treiben der Menschen sich kümmernden Gottes hat denselben Grund wie ihre Behauptung, dass Gott Wohlgefallen habe an denen, die Böses thun. Die Verhältnisse, unter denen solche Klagen zu Stande kamen, müssen ähnlich gewesen sein denen in den Tagen Ezras und Nehemias, wo grade die Wohlhabenden sowohl durch ihre Stellung den nichtjüdischen Nachbarn gegenüber, wie durch ihre Bedrückung der ärmeren Volksgenossen den Zorn des Neh. herausforderten. Die letzte Frage soll offenbar ihr vorübergehendes Urtheil begründen. c. 3, 1 bringt die Antwort auf die in 217 liegende Klage resp. die in diesen Klagen zum Ausdr. gekommene Sehnsucht. Im Anschl. an Jes 403 verheißt Jahve, dass er seinen Boten vor sich her senden werde, damit der ihm den Weg bereite d. h. die Hindernisse aus dem Wege räume. Dann wird plötzlich der Herr, den sie suchen vgl. 217 ה' אלהינו, zu seinem Tempel kommen. Die Erwartung der Frommen in den Tagen Hag's und Zacharias, dass Jahve wieder inmitten seines Volks wohnen werde, dauert noch immer an, man wartet noch auf die Erfüllung der von diesen Proph. gegebenen Verheissung, dass er, wenn der Tempel gebaut ist, wieder einziehen werde. Das lässt auf den Character der Zeit von Hag. und Zach. bis Mal. schliessen: es ist offenbar eine Zeit ernster Noth und mannigfacher Schwierigkeiten gewesen, nicht anders als die fast zwei Jahrzehnte vorher. Offenbar ist מלאך ה' בראש ein anderer als der vorher erwähnte מלאך ה', der vielleicht, wenn v. 23 f. von derselben Hand wie die vorhergehenden vv. ist doch vgl. zu v. 23 f., mit Elias identisch ist. Der מלאך ה' בראש, welcher kommen soll, nachdem der vorher erwähnte מלאך ה' den Weg bereitet hat, ist meist mit ה' אלהינו identificirt, es ist Jahve selber, in verschwämter Ausdrucksweise oder verhüllter Gestalt. Nach den Einen führt er seinen Namen daher, dass er den neuen Bund vermittelt — eine Anschauung, die unserm Buch ganz fremd ist — nach Dillmann (vgl. Jes 48. 388) u. a., weil er vermöge des bestehenden Bundes zu erwarten ist, hezw. weil sein Kommen den Bund verwirklicht vgl. Cheyne Jesajah 41 S. 266, nach Smend a. a. O. S. 44 endlich, weil er den in seiner Gemeinde (בני) wohnenden Jahve repräsentirt. Aber es lässt sich nicht läugnen, dass bei dieser Identificirung von מלאך ה' בראש und ה' אלהינו die Thatsache sehr auffallend ist, dass das Kommen beider nebeneinander erwähnt wird. Der Wortlaut wird zunächst immer darauf führen, ה' אלהינו und מלאך ה' בראש von einander zu scheiden. Man entgeht allen Schwierigkeiten, wenn man wie Kraetzschmar (die Bundesvorstellung im AT. S. 237 ff.) im Bundesengel den Schutzengel der Gemeinde (ה' בראש) sieht, der mit Gott am Ende der

der Heerschaaren. ²Und wer kann den Tag, da er kommt, ertragen, und wer bestehen, wenn er erscheint? Denn er ist gleich dem Feuer der Schmelzer und gleich der Lauge der Walker. ³Und er wird sitzen, schmelzend und reinigend *das Silber*, und er wird die Söhne Levis reinigen und wird sie läutern gleich Gold und Silber, dass sie Jahve in Gerechtigkeit Opfer darbringen. ⁴Und Judas und Jerusalems Gabe wird Jahve angenehm sein wie in den Tagen der Vorzeit, wie in früheren Jahren. ⁵Und ich nahe mich euch zum Gericht und werde ein schneller Zeuge gegen die Zauberer und Ehebrecher und Meineidigen und gegen die Bedrücker *des Lohnes* der Lohnarbeiter, der Wittwen und Waisen und gegen die, welche den Fremdling beugen, aber mich nicht fürchten, spricht Jahve der Heerschaaren.

Tage niedersteigt, wenn Jahve in seiner Gemeinde Wohnung nimmt. Ein Vorläufer von dieser Anschauung des *מַלְאֲכֵי יְהוָה* d. i. des *מַלְאֲכֵי יְהוָה* war wohl Zacharia vgl. zu Zeh 3. Jedenfalls wird in den alten Quellen nie so wie hier Jahve und sein Mal'ak nebeneinander genannt, vielmehr erscheint Jahve im Mal'ak den Menschen etc. v. 2ff. betont, dass der Tag Jahves ein Tag des Gerichts und der Läuterung sein wird: auch nachdem Jahves Bote ihm den Weg bereitet d. h. die schlimmsten Hindernisse aus dem Wege geräumt hat, bleibt Jahve selbst noch genug zu thun vgl. Am 51stf. Zu *וְעָנִי* vgl. Ps 130s. Jahve gleicht dem Feuer, welches alle unedlen Bestandtheile aus Gold und Silber ausscheidet, und dem Laugensalz Jer 22, welches allen Schmutz von den Gewändern nimmt. Mit v. 3 wechselt das Bild: Jahve ist der Schmelzer. Das *וְעָנִי* dient zur malerischen Schilderung vgl. *וְעָנִי* Meh 5s, und die Participia sind Apposs. zu dem in *וְעָנִי* liegenden Subj. Natürl. ist *וְעָנִי* zu tilgen vgl. nachher *וְעָנִי*. Bedeutsam ist die Hervorhebung, dass Jahve die Söhne Levis d. i. die Priester läutert. Das geschieht wohl nicht nur um desswillen, weil Jahve bei ihnen besonders viel Unreinigkeit findet, sondern um der Stellung willen, die der Tempel und damit auch die Priester einnehmen. Jede Sünde ist Befleckung des Heiligthums vgl. zu 211 und gefährdet so den Bestand der Gem. Soll das Heiligthum vor Befleckung bewahrt werden, so gehört dazu in erster Linie, dass die Priester von Befleckung frei sind, weil die ihrige sich sofort auf das Heiligth. übertragen würde vgl. Hag 213. *וְעָנִי* seihen vom Wein ges. Jes 25s, vom Edelmetall gesagt: es von den erdigen Bestandtheilen reinigen vgl. Job 281. Ps 127. 1 Chr. 281s. 294. Dann werden die Priester in rechter Beschaffenheit (*וְעָנִי*) die Opfer Jahve darbringen, so dass sie nicht mehr als unreine verworfen Hag 211, sondern als wohlgefällig (*וְעָנִי*) von ihm angenommen werden vgl. 213. Das Partic. absichtlich gewählt, um die Andauer dieser Thätigkeit zum Ausdruck zu bringen vgl. K. § 116. Mit *וְעָנִי* und *וְעָנִי* weist er auf dieselbe Zeit, die er 25f. im Auge hat. v. 5 betont, dass Jahve aber auch zu den Laien zum Zwecke des Gerichts kommen wird. Aus dem *וְעָנִי* hat man die Identität des *וְעָנִי* mit Jahve gefolgert, aber mit Unrecht, denn es ist keineswegs sicher, dass die Suff. der 3. Pers. v. 2 sich auf den *וְעָנִי* beziehen, der auch in v. 3 Subj. sei, vielmehr ergibt sich umgekehrt aus v. 5, dass Jahve v. 3 Subj. ist, denn das an den Laien von Jahve zu vollziehende Gericht ist offenbar nichts als eine Ergänzung jenes Gerichts v. 2. 3. *וְעָנִי* ist wohl ebenso wie *וְעָנִי* v. 1 mit Rücks. auf die Klage 217 gesagt. Deutlich hat *וְעָנִי* hier die Bedeut. des Anklägers vgl. zu 212, er ist ein *וְעָנִי* insofern er rasch ist in der Vollziehung des Beschlusses: ist er da, dann trifft den Angeklagten schnell die Vernichtung. Zu *וְעָנִי* vgl. Ex 2217; zu *וְעָנִי* Dtn 222. Lev 2010; zu *וְעָנִי* vgl. Ex 207. Lev 1912. Da *וְעָנִי* sonst immer mit dem Accus. der Pers. verbunden wird, auch hernach hier Accus. der Person von *וְעָנִי* abhängig sind, so ist *וְעָנִי* offenbar als Dittographie des folgenden *וְעָנִי* zu streichen. Vgl. Ex 2211ff. Dtn 2417. Zu *וְעָנִי* vgl. Am 512, natürl. ist es = *וְעָנִי* vgl. Dtn 2417. *וְעָנִי* weist auf die Wurzel des Frevels: die

⁶ Denn ich, Jahve, habe mich nicht verändert, aber ihr ⁷ Seit den Tagen eurer Väter seid ihr abgewichen von meinen Geboten und habt *sie* nicht gehalten. Kehret zurück zu mir, so will ich zu euch zurückkehren, spricht Jahve der Heerschaaren. Ihr sagt: inwiefern sollen wir zurückkehren? ⁸ Betrügt* ein Mensch die Gottheit, dass ihr mich betrügt! Ihr sagt: inwiefern betrügen

mangelnde Ehrfurcht vor Jahve vgl. 25. Uebrigens ist sowohl in diesem ganzen Abschnitt, wie in dem parallelen 31ff. das Gericht des Tages Jahves durchaus ein innerjüdisches. Vgl. dagegen die Anschauungen bei Hag. Zach. und Joel.

5) c. 3, 6—12. Der Proph. wendet sich in diesem Abschnitt gegen den an Jahve von den Isr. verübten Betrug, insofern sie den Zehnten und die Abgabe unterschlagen bzw. kürzen. Durch ² ist der Abschnitt mit dem Vorhergehenden verbunden, thatsächl. beginnt aber hier eine andere Gedankenreihe, es ist daher nicht unwahrscheinl. dass diese Verbindung mit dem Vorhergehenden von späterer Hand berührt. Hitz. Keil u. a. haben freilich versucht, v. 6 noch mit dem Vorhergehenden zu verbinden, der Satz soll sagen, dass die Söhne Jakobs durch die Frevler vernichtet sein würden, wenn der alte Gott der gerechte Richter nicht wäre. Die Coordinirung der Thatsache, dass die Söhne Jakobs nicht untergegangen seien, mit der andern der Unveränderlichkeit Jahves soll sich so begreifen, dass sie mit ihr innerlich, natürlich als von ihr eine Folge und ein Beweis, zusammenhänge (Hitz.). Aber diese Erkl. ist unmöglich: weder kann die Thatsache, dass sie in Folge von Jahves sich gleichbleibendem Eintreten nicht untergegangen seien, eine Begründung zu v. 5 bilden, noch können v. 6a und b in dem von Hitz. u. a. angenommenen Verhältniss zu einander stehen, vielm. bildet 6b ² offenbar den Gegens. zu 6a ². Freilich ist dann nicht zu sehen, was ² hier bedeuten soll. Ewald wollte es mit ², ² zweierlei zusammenstellen, so dass ² die Bedeut. hätte »sich ändern«, dann müsste 6b natürl. Fragesatz sein: »habt ihr euch nicht geändert?« Aber weder lässt sich ein Verb. ² mit dieser Bed. sonst nachweisen, noch ist es sehr wahrscheinlich, dass der dem Bau von 6a genau entsprechende v. 6b Frage ist. Wahrscheinlich liegt in 6b eine Textverderbniss vor. v. 7 bringt wohl die Ausführung zu 6b: seit den Tagen ihrer Väter haben sie gesündigt, eine Gedankenreihe, die namentl. durch Ez. und die deuteronomistischen Schriftsteller verfolgt und seit dem oft berührt wird. In ² können Obj. nur die ² sein, offenbar wird man daher ² vocalisiren müssen (Wellh.). v. 8 giebt die Antwort auf die Frage v. 7fin. Das Verb ² findet sich ausser unserer Stelle noch Prov. 223, und zwar hat es die Bedeut. des Beraubens, wie auch die Rabb. es durch ² erklären. Gewöhnlich nimmt man ² in der Bedeut. »betrügen«, wie auch LXX hier übers., nur ist diese Bedeut. für ² nicht zu erweisen, und es ist auch keineswegs sicher, dass LXX unser ² gelesen hat, Wellh. vermuthet, dass LXX hier überall ² gehabt hat, und dass erst in Folge von Correctur aus ² unser ² entstanden ist, jedenfalls erfordert der Context die für ² gesicherte Bed. des »Betrügens«. ² ² sind natürl. als Accus. zu denken. Mal. setzt bei diesem Vorwurf voraus, dass der Zehnte Jahve d. h. den Priestern gehöre, eine Forderung, die wir in P finden Num 182ff., während das Deut. nur davon etwas weiss, dass der Zehnte im dritten Jahr den über das Land zerstreuten Leviten zufallen soll vgl. Dtn 142ff. Zur Zeit des Nehemja hören wir von der Durchführung dieser Forderung vgl. Neh 103ff. 130ff. Mit Rücks. darauf könnte man versucht sein, Mal. in die Zeit nach Einführung von P durch Ezra und Neh. zu setzen, aber es verhält sich mit diesem Punkt ähnlich wie mit dem oben berührten der Ehe mit ausländischen Weibern: wie die Opposition gegen solche Ehen gewiss nicht erst zur Zeit des Ezra aufgetreten ist, so sind wahrscheinl. auch die in der Zeit des Neh. realisirten Forderungen, die P in Bezug auf den Zehnten erhebt, auch nicht von P zum ersten Mal erhoben, sondern schon vorher hatte sich das angebahnt. ² ist die Bezeichn.

wir dich? Am Zehnten und der Abgabe! ⁹Von dem Fluche seid ihr getroffen, und doch betrügt ihr mich, ihr Leute alle! ¹⁰Bringet den ganzen Zehnten zum Vorrathshaus, damit Zehrung in meinem Hause vorhanden sei! Machet doch einmal einen Versuch damit bei mir, spricht Jahve der Heerschaaren. Fürwahr, ich will die Fenster des Himmels euch öffnen und Segen über euch ausschütten, bis kein Bedarf mehr ist. ¹¹Und ich werde den Fresser bedrohen, dass er euch die Frucht des Landes nicht verderbe, und der Weinstock im Felde wird nicht fehl tragen, spricht Jahve der Heerschaaren. ¹²Dann werden euch alle Völker glücklich preisen, weil ihr ein Land des Wohlgefallens sein werdet, spricht Jahve der Heerschaaren.

¹³Stark gegen mich sind eure Reden, spricht Jahve. Ihr sagt: was haben

der Abgabe an das Heiligth. bzw. die Priester, die schon bei Ezechiel den Priestern gehört vgl. 443a. 4513. Auch diese Abgabe wurde in den Tagen des Neh. von Laien und Leviten in die Tempelvorrathskammern für die Priester eingeliefert Neh 103s. 1244. v. 9 betont Mal. dass, obgleich Jahves Fluch auf ihnen lastet, dennoch dieser Betrug gegen Jahve geübt werde. Das Partic. מַכְסֵּם bringt zum Ausdr., dass jetzt schon dieser Fluch auf ihnen lastet. אֲנִי steht adversat.: und doch betrügt ihr mich, der ich den Fluch gesandt habe. Zu der Form מַכְסֵּם vgl. K. § 67 Anm. 5. Worin der auf ihnen lastende Fluch bestand, zeigen v. 10ff.: in der Unfruchtbarkeit des Landes, dem Misswachs, der Dürre, u. s. w. Dass derartige gewiss nicht seltene Katastrophen als auf dem Lande lastender Fluch Gottes empfunden wurden, hängt natürlich mit dem starken seit dem Eintritt des Exils gesteigerten Sünden- und Schuldbewusstsein des Volkes zusammen vgl. Smeid Religionsgesch. S. 304. In v. 10a liegt der Nachdruck auf בִּלְבַּד vgl. v. 8. Zu בִּלְבַּד als »Zehrung« vgl. Ps 1115. Prv 3115. מִכְסֵּם bezieht sich auf 10a zurück. אֲנִי מַכְסֵּם hängt aber nicht von בִּלְבַּד ab, sondern ist selbständiger Satz, worauf schon das eingeschobene אֲנִי מַכְסֵּם führt, אֲנִי מַכְסֵּם ist also Schwur- d. h. hier Bethenerungspartikel (Köhl. u. a.). Der Ged. in בִּלְבַּד kann schwerl. ein anderer sein als der: machet doch einmal einen Versuch damit bei mir, ob ich nicht noch immer derselbe bin vgl. v. 6, der einst Isr. zu seinem Volk erwählt und es behütet hat, nicht ich bin anders geworden, sondern ihr, kehret ihr um zu mir, so wird mein Segen nicht ausbleiben. Dass der Proph. grade diese Dinge hier erwähnt: Öffnen der Fenster des Himmels u. s. w. hängt offenbar mit den Bedrängnissen der Gegenwart zusammen. Zu $\text{וְיָ$ vgl. Ob. v. 5 und zu וְיָ בִלְבַּד vgl. Jes 514. Der in Folge des Regens reichl. Ertrag des Feldes soll ihnen durch den Fresser d. i. die Heuschrecke nicht verkümmert werden, Jahve schilt sie d. h. verwehrt ihr das bisherige Thun. וְיָ בִלְבַּד bestimmt das vorhergehende וְיָ näher. וְיָ בִלְבַּד eig. »eine Fehlgeburt haben«, hier vom Weinstock gesagt, der die angesetzten Trauben nicht zur Reife bringt vgl. Job 1533. Dann werden in Folge dieses reichen Segens alle Völker Isr. glüchl. preisen, und sein Land wird ein Land der Lust vgl. Jes 5412 sein. Vgl. Zeh 714. 813. 23.

6) c. 3, 13—24 ist dem Abschn. 217ff. parallel: eine Klage der Frommen, dass ihnen ihre Frömmigkeit nichts geholfen habe, dass es dagegen den Frevlern gut gebe. Demgegenüber erinnert Mal. abermals an den Tag Jahves, den er nach seiner doppelten Bed. für die Frevler und für die Gerechten schildert. Schliesslich weist er auf das Kommen des Elias, der das Herz der Väter den Söhnen und das der Söhne den Vätern wiederzuwenden wird, bevor der grosse und furchtbare Tag Jahves kommt. Der Abschn. ist hier offenbar mit Rücks. auf die 37 sich findende Aufforderung zur Bekehrung angelehnt, und Mal. tritt damit der zu seiner Zeit umgehenden Rede, die ihm bei Gelegenheit solcher Mahnung in die Erinnerung kommt, entgegen. Mit וְיָ בִלְבַּד v. 13 beginnt entsprechend dem וְיָ בִלְבַּד 217 ein neuer Gedankenkreis. וְיָ בִלְבַּד mit בִּלְבַּד ist nicht: harrt, beschwerlich sein

wir miteinander gegen dich geredet? ¹⁴Ihr sagt: es ist umsonst, Gott zu dienen, und was für einen Gewinn haben wir daran, dass wir seine Gebote gehalten haben, und dass wir in Treue vor Jahve der Heerschaaren gewandelt sind? ¹⁵Nun preisen wir die Uebermüthigen glücklich, die Missethäter sind sowohl gediehen, als auch haben sie Gott auf die Probe gestellt und sind gerettet. ¹⁶*So* reden die untereinander, welche Jahve fürchten, aber Jahve giebt Acht und hört und *schreibt* in das Erinnerungsbuch vor ihm die, welche Jahve fürchten, welche

für Jemd., sondern *stark sein gegen Jemd., d. h. hier: ihr nehmt euch viel gegen mich heraus vgl. 217. Das Niph. נִפְּחַד steht in reciproker Bedeut.: sich unter einander bereden. vgl. Ez 3330. v. 14 Ihr Vorwurf läuft darauf hinaus, dass die Frömmigkeit vergeblich sei, Jahve lasse sich durch sie nicht bestimmen. נִפְּחַד Jahves Anordnungen, Vorschriften beobachten vgl. Gen 265. 1Reg 23 u. ö. נִפְּחַד im Traueranzuge einhergehen vgl. Ps 387. 4210. Die Traurigkeit bezieht sich aber schwerlich auf die der Busse, der sie sich hingeben, wenn sie Jahves Verordnungen nicht gehalten haben (Hitz. u. a.), letzteren Fall setzt M. nach dem unmittelbar vorhergehenden Satz nicht, sondern es ist wohl der Schmerz über die Gegenwart, dass Jahve noch immer nicht zu seinem Volke gekommen ist vgl. 31, dass Jahves נִפְּחַד auf ihnen lastet u. s. w. Auf eigentl. Fasten (Keil u. a.) ist der Ausdr. jedenfalls nicht zu beziehen. נִפְּחַד nach נִפְּחַד wie sonst nach den Verbis des sich Demüthigens u. s. w. Bedeutsam für die Zeit unsers Proph. ist diese Aussage jedenfalls: wir sehen wohl in ähnl. Verhältnisse wie die zur Zeit des Esra und Nehemia hinein, wo besond. die Frommen die ganze Schwierigkeit der Zeit durchzukosten hatten, eine Schwierigkeit, die eben wesentlich durch den Charakter ihrer Frömmigkeit mit ihrer Exklusivität u. s. w. bedingt war, während grade nicht wenige der Reichen den Verhältnissen der Zeit glaubten Rechnung tragen zu müssen und in allerlei Verbindung mit den unwohnenden Heiden traten. Die letzteren sind wohl unter den v. 15 erwähnten נִפְּחַד gemeint. Die beiden Sätze נִפְּחַד — נִפְּחַד geben den Grund an, warum sie glücklich zu preisen sind. Als נִפְּחַד wissen sie von Gottes נִפְּחַד nichts, sondern vollführen Frevel, aber trotzdem wurden sie erbaut, d. h. gediehen sie vgl. Jer 1216f. Woran bei נִפְּחַד zu denken ist, ist nicht klar: durch ihr ganzes Thun und Treiben forderten sie Gottes Gericht heraus, ohne dass es kam. Jedenfalls zeigt diese ganze Darlegung, dass wir es bei נִפְּחַd nicht mit Heiden Jes 1311 (Keil u. a.), sondern mit Juden zu thun haben. Fraglich ist in v. 16 נִפְּחַd . Meist sieht man in v. 14f. Reden der Frevler, welche die Gottesfürchtigen hören und zu Reden untereinander veranlassen, נִפְּחַd soll auf die gottlosen Worte des grossen Haufens v. 14f. hinweisen (Köhl. Keil u. a.), aber es kann nach v. 13b und dem ganzen Zusammenhang wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass die Reden der kleingläubigen Frommen untereinander eben jene v. 14f. sind. Völlig unmöglich ist es natürlich, נִפְּחַd im Sinn von *dennoch* zu nehmen, weder Ps 5610 noch 695 lässt sich dafür geltend machen. Freilich weist נִפְּחַd nicht nur auf die Vergangenheit, sondern bezeichnet bisweilen nur die zeitl. Folge vgl. Jde 8a. 1321 bezw. weist auf etwas Vorhergehendes zurück Jos 2231, aber weder mit dieser noch jener Bedeut. ist hier auszukommen. LXX übers. ταῦτα , scheint also נִפְּחַd (?) gelesen zu haben vgl. Gen 426; das passt in der That trefflich in den Zusammenhang vgl. zu v. 8. Wenn Hitz. gegen die von uns vertretene Auffass. geltend macht, dass jene Reden v. 14f. unmöglich den נִפְּחַd zugehören können, so will das wenig besagen: Thatsächl. kann der Inhalt der Reden der Frommen sich von denen v. 14f. nicht wesentl. unterschieden haben, wie die folgenden vv. zeigen, und das ist für die Beurtheilung dieser נִפְּחַd völlig gleichgültig, ob sie durch die Reden der grossen Masse veranlasst werden oder durch die Räthsel, die die Schicksale ihres eigenen Lebens ihnen boten, ja genauer betrachtet, wären sie in jenem Fall viel schärfer zu beurtheilen. v. 16b betont, wie solche Klagen von Jahve

seinen Namen werth achten. ¹⁷Und sie werden für den Tag, da ich Hand anlege, spricht Jahve der Heerschaaren, mein Eigenthum werden, und ich will sie schonen, wie ein Mann seinen Sohn schont, der ihm dient. ¹⁸Und ihr werdet umkehren und den Unterschied sehen zwischen dem Gerechten und dem Frevler, zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient. ¹⁹Denn siehe, der Tag kommt, brennend wie ein Ofen, und alle Uebermüthigen und Frevler werden zur Stoppel werden, und der kommende Tag wird sie anzünden, spricht Jahve der Heerschaaren, dass ihnen weder Wurzel noch Zweig *übrig gelassen wird*. ²⁰Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, die Heilung in ihren Flügeln hat, und ihr werdet herausgehen und umherspringen wie die Mastkälber. ²¹Und ihr werdet die Frevler niedertreten; denn sie werden zu Staub unter euren Fusssohlen werden am

nicht unbeachtet geblieben sind, vielm. hört er sie, und ein Merkbuch (סֵפֶר זִכָּרוֹן) ist von ihm aufgeschrieben für die Gottesfürchtigen, d. h. die Namen derselben sind aufgeschrieben in das Buch, das vor ihm liegt (לְפָנָיו) und ihn dauernd an sie erinnert. לִי יִזְכָּר ist dat. comm. Zu סֵפֶר -werth halten« vgl. Jes 13:17. 33:8. Freilich findet sich die Verbindung mit לִי sonst nie, Wellh. vermuthet daher, dass für סֵפֶר זִכָּרוֹן viell. סֵפֶר זִכָּרוֹן zu lesen ist. Zu סֵפֶר זִכָּרוֹן vgl. Ez 13:9. Ps 56:9. Dan 7:10. Da Jahve in den vorhergehenden Verben Subj. ist, er auch zweifellos der Aufschreibende ist, so scheint es mir richtiger, סֵפֶר זִכָּרוֹן zu lesen, בּ ist ausgefallen und nun das Impf. Niph. vocalisirt. Zu בּ als Bezeichnung des Accusat. vgl. K. § 117, 1 Anm. 8. v. 17 hebt heraus, für welche Zeit dies Merkbuch von Bedeutung ist. Aus der Vergleichung mit v. 21 geht hervor, dass סֵפֶר Praedic. zu זִכָּרוֹן ist, und זִכָּרוֹן ist wohl im Sinne von «handeln, einschreiten» im Gegensatz zum unthätig Dasitzen zu fassen vgl. Ps 22:22. 37:5. 52:11. Zu סֵפֶר זִכָּרוֹן vgl. Ex 19:5: sie werden Jahves Eigenthum, das er zu beschützen weiss: so erfüllt sich dann an ihnen jene Verheissung Ex 19:5. «יִזְכָּרוֹן» ist angelügt mit Rücks. auf den Gegensatz: die Bestrafung der Gottlosen. Dann werden sie von ihren verkehrten Reden v. 14f. ablassen und den Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen erkennen v. 18. Der v. zeigt deutlich, was der Inhalt der Reden dieser Formen war, und ist ein Beweis für die oben vertretene Behauptung, dass jedenfalls LXX v. 16 dem Sinne nach richtig aufgefasst haben, und eine Scheidung von Reden der Gottlosen bezw. des grossen Haufens und Reden der Frommen, die durch jene hervorgehoben sind, unbegründet ist. Zu יִזְכָּרוֹן בִּן... vgl. 11 Sam 19:36 לֹא יִזְכָּרוֹן בִּן... v. 19 begründet v. 18: Zu dieser Erkenntniss des Unterschiedes werden sie kommen, weil jener Tag ein Tag des Gerichts für den Frevler ist. Zu יִזְכָּרוֹן בִּן... vgl. Hos 7:4. Zu dem Bilde der Gottlosen als Stoppel, die das Feuer verzehrt vgl. Jes 52:4. Zeph 1:18. Ob v. 18 u. ö. Zu עֲשֵׂה רֶשַׁע vgl. v. 15. אֲשֶׁר ist Conj. = so dass vgl. Gen 22:14. 11 Reg 9:37 u. ö. Zur Vergleichung mit dem Baum vgl. Am 2:9. In יִזְכָּרוֹן müsste natürl. יִזְכָּרוֹן Subj. sein, besser liest man das Niph. יִזְכָּרוֹן, so dass יִזְכָּרוֹן Subj. sind. v. 20 nimmt wieder auf das Geschick der Gerechten Rücks. יִזְכָּרוֹן, insofern dieser Tag mit dem Geschick, das er den Gerechten bringt, sie rechtfertigt und als יִזְכָּרוֹן darstellt, freilich nicht in dem neutestamentl. Sinn, sondern insofern in ihrem ihnen jetzt zu Theil werdenden Heil ihre Rechtfertigung liegt; darauf weist sofort der untergeordnete Satz יִזְכָּרוֹן בְּיָמָיו. Auffallend ist der Ausdr.: כְּנֹזֶה הַשֶּׁשֶׁשׁ, ob Mal. an die geflügelte Sonnenscheibe gedacht hat? (Wellh.). Vielleicht ist es ledigl. Bild für die Strahlen der Sonne, ähnlich ist Ps 139:9 כְּנֹזֶה הַשֶּׁשֶׁשׁ die Rede. Zu dem Bild der Nacht und Glücks als Sonne vgl. das Bild der Nacht und Finsterniss für das Unglück Job 36. Jer 15:9. Zu יִזְכָּרוֹן für die Frommen vgl. den Gegens. יִזְכָּרוֹן Jes 12:8 für die Gottlosen. Dann werden sie im Gefühl ihrer Genesung und Stärke, ihres empfangenen Heiles hüpfen, d. i. sich freuen wie die aus dem Stalle gelassenen Mastkälber. Zu יִזְכָּרוֹן vgl. 11ab 1:8. Jer 50:11. יִזְכָּרוֹן hat schwerlich besondere

Tage, da ich Hand anlege, spricht Jahve der Heerschaaren. ²³Gedenket an das Gesetz Moses, meines Knechts, dem ich am Horeb über ganz Israel Satzungen und Gebote aufgetragen habe.

²³*Siehe ich sende euch den Proph. Elia, bevor der grosse und hehre Tag Jahres kommt.* ²⁴*Und er wird das Herz der Väter den Söhnen zurenden und das Herz der Söhne den Vätern, damit ich nicht komme und das Land mit dem Banne schlage.*

Bedeutung: ihr werdet hervorgehen aus euren Löchern und Höhlen, in die ihr euch bisher zurückgezogen habt (Keil u. a.), sondern es ist ledigl. wegen des בְּעָבֶר עֲבָרָה eingefügt: gleich den Mastkälbern, die aus dem Stall in das Freie gelassen werden. v. 21 Dann werden sie die Frevler zertreten. Der Begründungssatz weist auf das Resultat dieses Gerichts, das sie an den Gottlosen vollziehen; עָפָר ist also hier = Staub, nicht aber kann es Asche und mit Rücks. auf v. 19 gewählt sein (Keil u. a.), denn in diesem Fall würde $\text{עָפָר יִפְתָּח וְעָפָר יִפְתָּח}$ ziemlich nichtssagend sein. v. 22 mahnt abschliessend, des Gesetzes Moses eingedenk zu bleiben, d. h. seine Forderungen zu erfüllen. Damit kehrt M. zu der Rede der Frommen in v. 14 zurück, sie ist durch seine Darlegungen als hinfällig erwiesen. Dieser v. ist von Bedeutung für die Frage, wann Mal. geschrieben hat. Aus den hier sich findenden Ausdrücken עֲשֵׂה וְעָשָׂה , welche für das Deut. charakteristisch sind, so wie aus der Erwähnung des בֶּרֶךְ , der stets im Deut. der Berg der Gesetzgebung ist (excl. 332, wo בֶּרֶךְ erscheint, eine Stelle, die aber zum alten Dt. nicht gehört) ergibt sich mit Sicherheit, dass Mal. nur das Deut. als Ges. Moses gekannt hat, womit auch die ihm eigenthüml. Bezeichn. der Priester als לֵוִיִּם übereinstimmt. Nach v. 22, der zu v. 13f. zurückkehrt und abschliesst, erwartet man Weiteres nicht mehr. Jetzt finden sich noch zwei vv., dass Jahve den Elia vor sich hersenden werde, damit er ihm den Weg bereite v. 23f. Damit nimmt der Verf. den Ged. in v. 1 wieder auf. Dass unser Verf. in 31 unter עֲשֵׂה וְעָשָׂה einen der alten Proph., etwa den Elia verstanden haben will, also 323 die richtige Auslegung zu 31 giebt, ist nicht völlig ausgeschlossen, doch vgl. unten. Elia war ja nicht gestorben wie die andern Proph., sondern in den Himmel entrückt, was lag daher näher als die Vorstellung, dass Jahve ihn vom Himmel aus vor sich her senden werde? Freilich wird man wohl berechtigt sein, aus dem Auftreten dieser Hoffnung zu schliessen, dass zur Zeit, als dies Wort geschrieben wurde, sich in starker Weise das Bewusstsein von dem Absterben der Prophetie geltend machte. Die Frage, ob diese vv. von Mal. selbst herrühren oder später hinzugefügt sind, wird sich mit voller Sicherheit kaum beantworten lassen. Die grössere Wahrscheinlichkeit spricht für die letztere Annahme, sowohl aus dem vorher angegebenen Grunde als auch um desswillen, weil dieser Elia eine etwas andere Aufgabe zu erfüllen hat als jener עֲשֵׂה וְעָשָׂה 31: während jener die Aufgabe hat, die grössten Hindernisse fortzuräumen, welche dem Kommen Jahves im Wege stehen, wird Elia dazu gesandt, die damals in der Gem. offenbar bestehende Uneinigkeit, die selbst in die einzelnen Familien eindrang vgl. Meh 7iff., zu beseitigen vgl. Duhm Jesaja S. 377. In v. 24 ist בֶּרֶךְ nicht im Sinne von עָפָר zu nehmen (Kim. Pressel u. a.), sondern es ist zu vergl. Prv 26 n. Koh 127, עָפָר allein wäre für den Ged. des Bekehrns zu unbestimmt. Ebenso wenig ist bei עָפָר an die Patriarchen bzw. die frommen Vorfahren (Keil) zu denken, diese Auffass. scheitert schon an v. 24a, der unmögl. bedeuten kann: das Herz der Väter in den Söhnen wiederherstellen = den Söhnen die Gesinnung der Väter geben. Elia soll diese Aufgabe erfüllen, damit Jahve nicht, wenn er kommt, das Land mit dem Banne zu schlagen, d. h. zu vernichten hat. Zu עָפָר vgl. m. Archäol. II, 206ff. Ein schärferes Urtheil über diese Zerrissenheit als sie in diesem Schl. ausgesprochen ist, war nicht möglich. Es lässt das einen Schluss auf die Gefahren zu, die sich daraus für den Bestand der Gemeinde ergeben haben müssen.

Abkürzungen

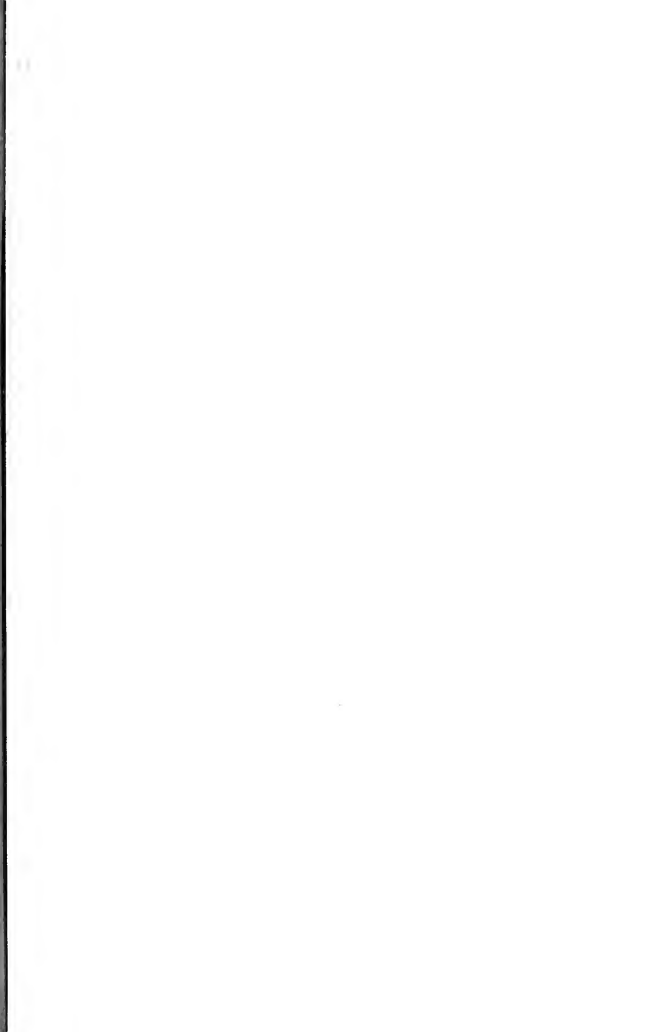
der biblischen Bücher, Zeitschriften, Handbücher, Verfassernamen.

Akt = Akta, Apostelgesch.	Jdt = Judith	Pt = Petrusbriefe
A. Aqu = Aquila	Jer = Jeremias	Phl = Philipperbrief
Am = Amos	Jes = Jesaias	Phm = Philemonbrief
Apk = Apokalypse	Jo = Joel	Prv = Proverbien
Bar = Baruch	Job = Hiob	Ps = Psalmen
Chald = Chaldaeus	Joh = Johannes(Ev.u.Briefe)	Reg = Reges
Chr = Chronik	Jon = Jonas	Röm = Römerbrief
Cnt = Canticum	Jos = Josua	Rt = Ruth
Dan = Daniel	Jud = Judasbrief	Sam = Samuel
Dtn = Deuteronomium	Koh = Koheleth	Sap = Sapientia
Eph = Epheserbrief	Kol = Kolosserbrief	JSir = Jesus Siracida
Esr = Esra	Kor = Korintherbriefe	Sym = Symmachus
Est = Esther	Lev = Leviticus	Syr = Syrus
Ex = Exodus	Lk = Lukas	T, Targ = Targum
Ez = Hesekiel	Mak = Makkabäer	Th = Theodotion
Gal = Galaterbrief	Mal = Maleachi	Ths = Thessalonicherbriefe
Gen = Genesis	Mch = Micha	Thr = Threni
Hab = Habakuk	Mk = Markus	Tim = Timotheusbriefe
Hag = Haggai	Mt = Matthaeus	Tit = Titusbriefe
Hbr = Hebraerbrief	Na = Nahum	Tob = Tobias
Hos = Hosea	Neh = Nehemia	Vulg = Vulgata
Jak = Jakobusbrief	Num = Numeri	Zeh = Zacharias
Jdc = Judicum liber	Ob = Obadja	Zph = Zephanias

Bl = Schenkel, Bibelflexicon
HbA = Richm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie
KIB = Schrader, Keilinschr. Bibliothek
RE = Herzogs Realencyclopädie
RWB = Winer, Bihl. Realwörterbuch ²
StKr = Theol. Studien und Kritiken
ThLz = Theolog. Literaturzeitung
ThSt = Theologische Studien
ThT = Theologisch Tijdschrift
ZATW = Zeitschr. für alttest. Wissenschaft
ZDMG = Zeitschr. d. Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKF = Zeitschrift für Keilschriftforschung
ZwTh = Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Brown = Hebr. a. Engl. Lexicon, Oxford 92 ff.
G = Gesenius-Buhl, Handwörterb.
GTh = Gesenius Thesaurus
K = Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. ³
M = A. Müller, hebr. Schulgrammatik
O = Olshausen, hebr. Grammatik
S = Stade, hebr. Grammatik
Si-S = Siegfried u. Stade, hebr. Wörterb.

Bö. = Böttcher	Houb. = Houbigant
Ch. = Cheyne	Hupf. = Hupfeld
Del. = Delitzsch	Kamph. = Kamphausen
Ew. = Ewald	Kph. = Kennicott
Giesebr. = Giesebrecht	Lag. = de Lagarde
Ginsb. = Ginsburg	Nöld. = Nöldeke
Hgstb. = Hengstenberg	Perl. = Perles
Hgst. =	Stade G = Gesch. d. V. Israel
Hitz. = Hitzig	Wellh. = Wellhausen
Hi. =	



DEC 1 1942

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 28 05 08 011 2